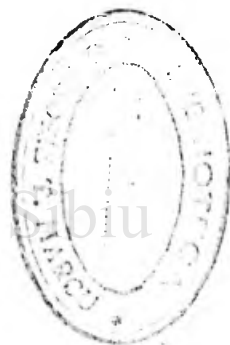


MITROPOLIA ARDEALULUI

REVISTA OFICIALĂ A ARHIEPISCOPIEI SIBIULUI
ȘI A EPISCOPIILOR CLUJULUI ȘI ORADIEI



Biblioteca Metropolitană Sibiu

MITROPOLIA ARDEALULUI

REVISTA OFICIALĂ A ARHIEPISCOPIEI SIBIULUI
ȘI A EPISCOPIILOR CLUJULUI ȘI ORADIEI



APARE CU BINECUVÎNTAREA ȘI SUB ÎNDRUMAREA
ÎNALT PEA SFÎNȚIEI SALE

D. D. Dr. NICOLAE MLADIN

Arhiepiscop și Mitropolit

REDACTIA ȘI ADMINISTRAȚIA :

Arhiepiscopia Ortodoxă Română Sibiu, strada 1 Mai nr. 24

Secretar de redacție : Pr. prof. dr. GRIGORIE MARCU

CUPRINSUL :

STUDII

Pag.

Teologie sistematică

AUGUSTIN ALEX. BIDIAN: Revelația divină după concepția protestantă contemporană.

Teză de Doctorat în Teologie, cu o *Prefață* de Prof. Pr. Dr. Petru Rezuș, referent principal 3—140

ÎNDRUMĂRI OMILETICE

† NICOLAE, Mitropolitul Ardealului: Din înțelegerile și valoarea muncii. (Cuvînt rostit în biserica „Sf. Treime” din Cugir, Duminică, 1 februarie 1970) 141—143

— Cuvînt la Botezul Domnului (rostit în Catedrala mitropolitană din Sibiu, marți, 6 ianuarie 1970) 143—147

Pr. Prof. Dr. MILAN ȘESAN: Predică de Anul nou 147—148

— Predică la Duminica înainte de Botezul Domnului 148—149

— Predică la Botezul Domnului 149

— Predică la Sf. Ioan Botezătorul 149—150

— În Duminica după Botezul Domnului 150

Pr. FILARET COSTEA: Predică la Întîmpinarea Domnului 150—153

Diacon GHEORGHE PAPUC: Predică la Duminica a II-a din Postul Sfintelor Paști 153—155

Preot ZOSIM OANCEA: Popasuri omiletice la Duminici și Sărbători 155—161

URME DIN TRECUT

Preot IOAN FULEA: Despre stilul bizantin	162—166
Prof. GH. ANGHEL: Un episcop necunoscut în scaunul Bălgradului în prima jumătate a sec. al XVII-lea?	167—171
PARTENIE POP: Prăznicarul de la Agirbici-Cluj	172—176

ANIVERSARI

REDACȚIA: Înalt Prea Sfințitul Mitropolit Dr. Iustin Moisescu — sexagenar	177—180
--	---------

VIAȚA BISERICESCA

PARTICIPANT: Praznicul Anului Nou la Centrul mitropolitan	181—184
Pr. F. COSTEA: Săptămîna de rugăciune pentru unitatea creștină la Sibiu	184—192
Pr. Prof. M. ȘESAN: Vizitație canonică la Săliște	193—196
REPORTER: Vizitație canonică la Cugir și Vinerea	197—204
PARTICIPANT: Binecuvîntarea bisericii din Prejmer	204—209
REDACȚIA: Prăznuirea Patronilor Institutului Teologic Universitar din Sibiu	209—213
P.: Centenarul morții lui Emanuil Gojdu	213—215
PARTICIPANT: Itinerar pastoral (al P. S. Episcop Teoctist)	215—216

INSEMNARI

REDACȚIA și M. ȘESAN: Urmarea lui Hristos ca imitare a Lui. — Alții despre Țara și Biserica noastră. — În spirit de frățietate creștinească. — Ocupare de catedră. — În memoriam Josef L. Hromadka. — Despre Biserica Ortodoxă Română. — Din viața Patriarhiei Sirbe. — Interesul pentru Dimitrie Cantemir. — În problemele păcii	217—224
--	---------

Orice corespondență privitoare la revistă (inclusiv cărțile și revistele de schimb) se trimite pe adresa: *Arhiepiscopia Ortodoxă Română, Sibiu, strada 1 Mai nr. 24*, cu mențiunea: pentru redacția (sau: administrația) revistei „Mitropolia Ardealului”.

Colaboratorii sînt rugați să trimită manuscrise (autografe sau, de preferință, dactilografiate în 4 exemplare), scrise citeț, pe o singură pagină a filei, respectînd noua ortografie a Academiei Republicii Socialiste România.

Citatele și trimiterile, numele proprii și indicațiile cifrice să fie scrise deslușit, atît cele în românește, cit și cele în limbi străine.

Pentru uniformizarea indicării citatelor și trimiterilor (a celor biblice, mai ales), colaboratorii sînt rugați să se orienteze după materialele pe care le publică revista.

Manuscrisele nepublicate nu se înapoiază.

MITROPOLIA ARDEALULUI

REVISTA OFICIALĂ A ARHIEPISCOPIEI SIBIULUI
ȘI A EPISCOPILOR CLUJULUI ȘI ORADIEI



Biblioteca Mitropolitană Sibiu



ANUL XV, Nr. 1—3

IANUARIE—MARTIE 1970

Redacția și Administrația: ARHIEPISCOPIA ORTODOXA ROMÂNĂ — SIBIU

Biblioteca Mitropolitană Sibiu

MITROPOLIA ARDEALULUI

REVISTA OFICIALĂ A ARHIEPISCOPIEI SIBIULUI
ȘI A EPISCOPIILOR CLUJULUI ȘI ORADIEI



APARE CU BINECUVINTAREA ȘI SUB INDRUMAREA
ÎNALT PEA SFÎNȚIEI SALE

D. D. Dr. NICOLAE MLADIN

Arhiepiscop și Mitropolit

REDACȚIA ȘI ADMINISTRAȚIA :

Arhiepiscopia Ortodoxă Română Sibiu, strada 1 Mai nr. 24

Secretar de redacție : Pr. prof. dr. GRIGORIE MARCU

REVELAȚIA DIVINĂ DUPĂ CONCEPȚIA PROTESTANTĂ CONTEMPORANĂ

P R E F A Ț Ă

Teologia sistematică a Bisericii Ortodoxe Române acordă o importanță majoră problemelor vieții religioase contemporane. Deosebit de variată și de complexă, problematica creștină contemporană cuprinde întreaga doctrină, accentuând când un aspect când altul, după necesitățile interioare ale Bisericilor creștine, cât și după necesitățile lor exterioare în diferitele Conferințe pan-ortodoxe, intercreștine și interreligioase.

Această largă deschidere a teologiei sistematice a Bisericii Ortodoxe Române față de problemele majore ale vieții religioase contemporane a fost inițiată de Prea Fericitul Patriarh Justinian și se desfășoară sub înțeleapta îndrumare a Sfântului Sinod. Teologia sistematică a Bisericii Ortodoxe Române a devenit prin excelență, o teologie vie, preocupată de nevoile duhovnicești ale credincioșilor și de apropierea Bisericii noastre de celelalte Biserici creștine în noul spirit ecumenist. Această apropiere se realizează constant în ultimii douăzeci de ani, mai ales printr-o cunoaștere din ce în ce mai adâncită doctrinară a Bisericilor creștine.

Teologia fundamentală, făcând parte integrantă din teologia sistematică, oglindește și ea, prin preocupările sale, aceste nevoi duhovnicești ale credincioșilor ortodocși și aceste tendințe de apropiere și cunoaștere a celorlalte Biserici creștine și religii. Integrându-se organic teologiei sistematice, teologia fundamentală contemporană se caracterizează și ea prin abordarea și tratarea multilaterală a problemelor sale, acordând importanță cuvenită aspectului interconfesional și ecumenist.

În acest context, problema centrală a teologiei fundamentale a devenit, cum era și firesc, Revelația divină, căci ea cuprinde adevărurile mîntuitoare, propoveduite de Domnul nostru Iisus Hristos. De atitudinea față de Revelația divină depind astfel confesionalizările și deosebirile doctrinare. Datoria principală a teologiei fundamentale este de a preciza ființa, cuprinsul, elementele componente și forma de expresie a acestei Revelații, tot atîtea realități și aspecte incluse ei care formează, sub o denumire sau alta, preocupările contemporane ale teologilor Bisericilor creștine.

Teza pentru obținerea titlului de doctor în teologie a domnului Alexandru Bidian, intitulată „Revelația divină după concepția protestantă contemporană”, reflectă preocupările majore ale teologiei fundamentale contemporane și caracteristica sa actuală ecumenistă.

Autorul cercetează ființa, izvoarele, cuprinsul raporturile și implicațiile doctrinare ale Revelației divine în Protestantismul contemporan. Ocupându-se cu însăși doctrina revelată și cu atitudinea acestei confesiuni creștine față de ea, exemplificată prin scrierile celor mai de seamă teologi protestanți contemporani, teza devine deosebit de necesară și utilă pentru cunoașterea situației doctrinare a Protestantismului. Ea se înscrie ca o adevărată propedeutică ortodoxă pentru cunoașterea acestei confesiuni, de la care și cu ajutorul căreia se poate pleca în cele mai diferite direcții pentru adîncirea și rezolvarea altor probleme doctrinare.

Teza are firul său organic conducător, începînd cu concepția reformatorilor despre Revelația divină. Stabilind cu precizie această concepție inițială, reformatoare, autorul ne arată de-a lungul întregii desfășurări a tezei, cum a evoluat gîndirea teologică protestantă contemporană, insistînd asupra dezvoltării conceptului de Revelație la unii teologi protestanți sub toate aspectele, de la inițialul principiu „sola Scriptura” pînă la contemporana teologie a demitologizării.

De altfel ca un leitmotiv doctrinar protestant, principiile „sola Scriptura”, „sola fides”, „solus Christus”, „sola ratio” și „solum tempus apostolicum” sînt urmărite sub toate înfățișările lor și cu toate implicațiile lor actuale. Pretutindeni, autorul însoțește expunerile sale cu succinte, clare și precise puncte de vedere ortodoxe.

Cuprinsul tezei se întemeiază pe un plan de lucru judicios întocmit, care a asigurat tratarea sa completă. După expunerea concepției inițiale a reformatorilor, urmează clarificarea noțională a Revelației divine, a structurii sale, a izvoarelor (Sfînta Scriptură și Sfînta Tradiție), a formei de expresie sau a terminologiei, a raporturilor Revelației divine cu ierarhia și cu Biserica și a perspectivelor de dezvoltare a acestei probleme în teologia protestantă. Într-un capitol sintetic, autorul consideră, raportînd-o la acest subiect, doctrina Bisericii Ortodoxe de-a lungul epocilor sale proprii de dezvoltare.

În capitolul final, autorul evidențiază importanța ecumenistă a Revelației divine, — miezul doctrinar în jurul căruia trebuie să se concretizeze toate eforturile de unire ale Bisericilor creștine, odihnind pentru totdeauna pe învățătura Domnului nostru Iisus Hristos.

O bibliografie bogată, în majoritatea ei aparținînd teologilor protestanți germani, a căror limbă autorul o stăpînește foarte bine, exemplifică cu citate fericit alese susținerile din text. Stilul lucrării este adecvat expunerilor doctrinare, variat și plin de expresie și de pregnanță.

Contribuția autorului, în tratarea acestui subiect, se înscrie meritoriu între celelalte contribuții ale teologiei fundamentale ortodoxe, aducând un spor consistent de cunoaștere a problemei Revelației divine. Totodată, autorul contribuie cu lucrarea sa și la cunoașterea Protestantismului, în noul spirit ecumenist, teza sa devenind un auxiliar prețios pentru teologii și slujitorii Bisericii noastre.

Considerând cele de mai sus, Comisia specială alcătuită din următorii profesori de specialitate de la Institutele teologice de grad universitar din București și Sibiu: Prof. Pr. Dr. D. Stăniloae, Prof. Pr. Dr. I. Todoran, Prof. Pr. Dr. C. Sîrbu și subsemnatul, a cercetat teza în manuscris. Autorul a făcut îmbunătățirile necesare, cerute de referenți. În acest stadiu, teza a obținut aviz favorabil în unanimitate.

Cu încredere, recomand această teză înalt Prea Sfințitului Mitropolit Nicolae al Ardealului, neobositul îndrumător și sprijinitor al învățămîntului nostru teologic, spre a fi publicată, urmînd după aceasta, ca să fie susținută pentru obținerea titlului de Doctor în teologie la Secția sistematică.

Prof. Pr. Dr. PETRU REZUȘ,
Referent principal

Biblioteca Mitropolitană Sibiu

INTRODUCERE

I. REVELAȚIA DIVINĂ FENOMEN INDISPENSABIL ȘI ESENȚIAL CREȘTINISMULUI

Revelația este deschiderea divinității spre om, sau și mai general spus, ea reprezintă fenomenul apropierii minuitoare a divinității de om, sau a omului de divinitate. Aceasta fiind esența Revelației ne putem da ușor seama că formează însuși fundamentul și în același timp cauza existențială a religiei. Fără existența Revelației, religiei i-ar dispărea orice fundament real, ea s-ar dizolva într-o fantasmă a spiritului uman. Problema revelațională este deci problema religiei însăși.

Revelația, fiind o relație, presupune existența a doi termeni: Dumnezeu și om. Relația presupune în același timp activitatea. Localizarea activității, sau mai bine spus a inițiativei activității, în unul sau celălalt termen al relației va deosebi în mod radical două feluri de religii.

Din acest punct de vedere vor putea exista religii în care termenul activ este omul și mai mult sau mai puțin pasiv, divinitatea și invers. Corespunzând primului aspect există astfel religii cum este de exemplu budismul inițial, sau religiile magice, în care polul divin este cu totul pasiv și abstractizat până la totala negare. Existența lui se rezumă la afirmarea noțiunii totalei negări (nimicul) ca în budism, sau ca în religiile magice la afirmarea unei forțe, total oarbă însă, deci în raport cu omul — și asta interesează — pasivă și care poate deveni — datorită unei activități rituale, a omului —, o unealtă în slujba acestuia. Corespunzând celui de al doilea aspect, există religii în care termenul pasiv este omul iar cel activ divinitatea. Între acestea, putem include în general toate religiile personaliste. Desigur acestea se diferențiază la rîndul lor, în primul rînd în raport cu gradul de pasivitate a polului uman și cu modul de activitate a polului divin.

Analiza esenței Revelației ca și a semnificației sale în religiile lumii ne indică importanța covârșitoare a acestui fenomen. Căci trebuie subliniat faptul că, deși Revelația este în primul rînd o noțiune teologică, ea reprezintă în fapt echivalentul noțional al unui fenomen spiritual uman; fenomenul întâlnirii cu transcendentul, cu „*un altul*” care ne depășește sub o formă oarecare. Putem spune deci că religie fără Revelație nu există, că religia dispăre odată cu negarea Revelației.

Creștinismul aduce o accentuare deosebită a fenomenului revelațional. Apărut în orizontul iudaismului și preluînd nealterat conceptul vechi-testamentar al divinității eminent transcendent, creștinismul îl completează prin sublinierea deosebit de viguroasă a Revelației. Completarea aceasta este atît de radicală, încît ea va da amprenta noii religii și o va deosebi net de restul re-

ligiilor, inclusiv religia iudaică. Creștinismul, ca și celelalte religii personaliste, este o religie în care polul activ este reprezentat de divinitate. Spre deosebire de acestea Revelația primește însă aici o pondere atât de mare, încât ea se confundă până la identificare cu religia creștină însăși. Revelația nu mai apare ca o legătură mijlocită a divinității cu poporul ales, mijlocită prin Moise și profeți, adică prin oameni. Ea își pierde și caracterul extern, intelectualist-legalist pe care l-a avut în iudaism și devine vic, existențială, primind în plus un caracter total divin. Revelația nu mai este un cuvânt, o lege, o poruncă dată oamenilor de oameni în numele lui Dumnezeu, ci este însuși Dumnezeu, care ia trup și care nu pretinde altceva decât să-l primim în sufletul nostru, în toată existența noastră. Toată viața, activitatea și propovăduirea lui Hristos sînt diversele ipostase ale acestei realități căci El este „Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat”, „care pentru noi oamenii și a noastră mîntuire s-a pogorît din ceruri”.

Divinitatea Mîntuitorului, conștiința acestei divinități pe care Hristos a avut-o despre sine, cît și credința creștinilor de totdeauna în divinitatea Lui, scot cu o deosebită evidență la iveală caracterul eminent revelational al religiei creștine. Pentru creștinism Hristos este Dumnezeu și în același timp om. El este deci divinitatea în direcționarea ei spre umanitate, este divinitatea care se deschide omului, luînd formele lui pentru ca acesta, la rîndul lui, să se poată apropia de ea.

Identificarea Revelației cu sine o face de la început Mîntuitorul. „Cine crede în Mine, nu crede în Mine ci în Cel ce m-a trimis pe Mine” zice Mîntuitorul la In. 12, 44, sau „Cine Mă primește pe Mine, primește pe Cel care M-a trimis pe Mine”, spune tot El la Mt. 10, 40. Aceste citate demonstrează cît se poate de clar conștiința originii pe care Mîntuitorul a avut-o cît și cea a misiunii Sale mîntuitoare. Această conștiință combinată cu conștiința expresă a divinității Sale care reese cu atîta pregnanță din textul din Apoc. 1, 8 „Eu sînt alfa și omega, începutul și sfîrșitul, cel ce este, cel ce era, cel ce vine, cel atotputernic”¹ scot în evidență caracterul specific revelational al religiei creștine, caracter care o deosebește radical de restul religiilor lumii. Această Revelație este unică căci unic este Hristos, Fiul lui Dumnezeu. „Altă revelație divină peste cea a Domnului nostru Iisus Hristos și altă mîntuire peste cea îndeplinită pe cruce nu pot fi făcute în istorie. De realitatea aceasta erau conștienți și sfinții Apostoli”² și apoi întreaga lume creștină.

Textul: „Cine Mă primește pe Mine primește pe cel care M-a trimis pe Mine” are însă o importanță deosebită și din alt punct de vedere. El indică caracterul existențial și viu al Revelației, el indică faptul că Revelația vizează omul în totalitatea existenței sale fiind deci un fapt indispensabil trăirii; în prezent, viitor și eternitate. „Adevărul vă spun — zice Mîntuitorul — că cine crede în Mine are viață veșnică” (In. 6, 47). Caracterul acesta existențial dar de o pregnantă coloratură comunitară este evidențiat de textul de la Ioan 17, 23: „Eu în ei și Tu în Mine, pentru ca ei să fie în chip desăvîrșit

¹ Vezi Petru Rezuș, *Învățătura protestantă despre cuvîntul lui Dumnezeu față de învățătura ortodoxă*, în *Ortodoxia* 2/1955, p. 235.

² P. Rezuș, *Problema inter-confesională a Revelației divine*, în *Ortodoxia* 2/1950, p. 235.

una, ca să cunoască lumea că Tu m-ai trimis și că i-ai iubit, cum m-ai iubit pe Mine“.

Importanța aceasta deosebită a Revelației pentru om și omenire cât și însemnătatea ei primordială pentru religia creștină, căruia îi este specifică, face ca fenomenul revelațional să fie indisolubil legat cu religia lui Hristos. Hristos este „piatra unghiulară“, fără de care întreg edificiul religios creștin s-ar prăbuși. Teologia protestantă contemporană, evidențiază cu o deosebită pregnanță în zilele noastre acest adevăr. Cuvintele lui Brunner în legătură cu interdependența dintre creștinism și Revelație sînt edificatoare: „Creștinismul — zice el — se menține sau cade cu specificul său o dată cu credința că Dumnezeu însuși tratează și vorbește cu omenirea în Hristos și anume numai în El însuși. Acest lucru nemaiauzit, exclusiv hristic, această minune indică creștinul atunci cînd vorbește despre Revelație“.³

A vorbi despre Revelație înseamnă deci a vorbi despre Hristos. Pînă aici toate confesiunile creștine sînt în principiu de acord. Identitatea însă nu se termină aici. Există încă un termen indispensabil pe care protestantismul l-a neglijat mult timp. E vorba de iubire. Aceasta deoarece Hristos fără iubire este ceva de neconceput. Revelație-Hristos-iubire, iată cele trei realități care nu se pot concepe nici una separat, fără a-i nega tocmai specificul. Această identitate ne indică în același timp într-un mod și mai hotărît caracterul indispensabil și esențial al Revelației în cadrul religiei creștine.

2. ÎNȚELEGEREA DEOSEBITĂ A CONCEPTULUI DE REVELAȚIE, CAUZA A DIFERENȚIERILOR CONFESIONALE ȘI RELIGIOASE

Acest aspect esențial pe care Revelația îl deține în cadrul religiei produce, după cum am văzut și mai sus, diferențierile fundamentale între religiile lumii. Astfel schimbarea polului activ al Revelației de la om la Dumnezeu și invers aduc cu sine o modificare radicală a religiei însăși. De la o religie personalistă, în care polul activ se află în divinitate, se poate ajunge, prin schimbarea acestuia la om, la o religie în care nu mai primează divinitatea ci tehnica religioasă, care permite intrarea în posesia omului a forței difuze și oarecum pasive-divine. Dar nu numai această schimbare a polului activ din cadrul Revelației aduce cu sine modificarea religiei, ci și diversele interpretări date conceptelor de divinitate sau de om fac ca fenomenul religios să apară în decursul desfășurării istorice într-o varietate nesfârșită de forme.

Rămînem la aceste indicații generale fără a mai trece la urmărirea religiilor ca rezultate ale modificărilor acestor constante formale ale Revelației. O atare cercetare ar depăși obiectul studiului de față. Care este însă rolul jucat de concepțiile despre Revelație în diferențierea confesională a religiei creștine? Această întrebare ne introduce direct în problematica studiului nostru.

Din cele de mai sus a rezultat importanța Revelației în structuralizarea unei anumite religiuni. Această importanță este evidentă chiar în religiile în care fenomenul revelațional este mai mult sau puțin trecut cu vederea; cu atît mai mult în creștinism care este religia revelațională prin excelență. În creștinism cea mai mică modificare a vreunui element revelațional aduce cu sine o modificare substanțială a întregii structuri religioase. De aceea „de atitudinea față de Revelația divină depinde confesionalizarea creștină“.⁴

3 E. Brunner, *Philosophie und Offenbarung*, Tübingen. 1925, p. 15.

4 P. Rezuș, *Învățătura protestantă* ... p. 230.

De la început Revelația a fost piatra de încercare a creștinismului. Marea luptă a creștinismului s-a dus pentru afirmarea cu toată hotărârea a caracterului revelațional al religiei lui Hristos. Era vorba deci de recunoașterea divinității Mântuitorului, elementul esențial al unei concepții religioase în care Revelația, ca manifestare a lui Dumnezeu spre om, deține primatul. Deosebirea și în același timp caracterul supranatural al religiei creștine se menținea și cădea cu acceptarea sau negarea acestei divinități și ca atare cu preluarea sau nu a *concepției revelaționale totale* adică a acelei concepții specifice după care în actul revelațional însuși Dumnezeu se îndreaptă spre om. Creștinismul primelor veacuri a simțit cu toată ființa sa importanța acestei probleme și a luptat pentru afirmarea ei cu toată vigoarea și cu toate armele specifice de care dispunea.

Prima confruntare este ocazionată de iudaizantii ebioniți. Aceștia negau divinitatea Mântuitorului. Confruntarea cu iudeo-gnosticismul are o importanță covârșitoare în evoluția ulterioară a concepției creștine. Prin această confruntare creștinismul vine pentru prima oară în contact cu spiritualitatea intelectualistă greacă. Deși biruit, gnosticismul se va face simțit în creștinism prin tendința intelectualizantă, care se va accentua în viitor și mai mult prin contactul tot mai strâns cu lumea greacă. Este interesant totuși de remarcat atitudinea ostilă a creștinismului împotriva elchesaismului și a concepției sale revelaționale. Elchesai „profetul” pretindea că revelația are forma unei învățături cuprinsă într-o scrisoare căzută din cer. Creștinismul acestei epoci repudiază concepția după care în locul lui Hristos este pusă o anumită învățătură. De altfel întreg gnosticismul se bazează pe concepția unei revelații-învățătură, care de altfel va face ulterior mare carieră, în creștinismul însuși. Deși gnosticismul nu neagă divinitatea lui Hristos, totuși prin afirmarea unei pluralități a întrupărilor divine și în plus prin teoria lumii ierarhizate a conilor emanați neagă unicitatea Revelației — idee scumpă creștinismului și specifică conceptului său superior asupra Divinității — și prin aceasta neagă în fapt chiar divinitatea lui Hristos.

Concepția total revelațională, cum am numit-o, specific creștină și care identifică Revelația cu Hristos și prin aceasta cu Dumnezeu, are de confruntat în cadrul lumii grecești opoziția vehementă a rațiunii, căci după cum spunea Sf. Apostol Pavel: „Iudeii într-adevăr cer minuni și grecii caută înțelepciune dar noi propovăduim pe Hristos cel răstignit, care pentru iudei este o pricină de poticnire iar pentru neamuri o nebulie” (I Cor. I, 22—23). Încercările rațiunii de a da o explicație cât de cât rațională fenomenului revelațional, cât și apărarea consecventă a concepției total-revelaționale, deci a divinității lui Hristos, duce la acea epocă de răscolitoare involburare creștină care a fost epoca Sinoadelor Ecumenice. „Antitrinitarismul este prima mare controversă dogmatică în sânul Bisericii: este preludiul marilor controverse hristologice din secolele următoare” (IV—VIII).⁵ În timp ce controversele legate de antitrinitarism și arianism mai răspund necesității afirmării divinității Mântuitorului — în special în cea ce privește antitrinitarismul lui Teodoret din Bizanț, sfârșitul sec. II, — celelalte controverse se îndepărtează tot mai mult de această problemă centrală deși și ele se referă tot la persoana lui Hristos.

5 T. M. Popescu, T. Bodogae, G. G. Stănescu, *Istoria Bisericească Universală*, vol. 1, București 1956, p. 131.

Epoca Sinoadelor a fost indispensabilă clarificării noționale a conceptelor de bază creștine. Fără această prelucrare și clarificare creștinismul nu ar fi putut via în lumea nouă în care a intrat ci s-ar fi dizolvat în una sau alta din religiile existente. Cu toate acestea atmosfera de dispută creată a făcut ca o mare parte a interesului trăirii creștine să se îndrepte spre concept, spre formă, permițând apariția în cadrul lumii creștine a exteriorismului, a formalismului, care va fi cu timpul și mai mult accentuat în creștinismul apusean.

Lunga perioadă de dispute teologice este o dovadă a apropierei teologiei acestei epoci de spiritualitatea greacă. Creștinismul primește o tot mai accentuată haină intelectualistă, iar concepția despre Revelație tinde să se apropie tot mai mult de interpretarea Revelației = învățătură.

Consolidarea scaunelor patriarhale și extinderea puterii lumesti a Bisericii face ca disputele să primească altă orientare: supremația administrativă, în special a scaunului Romei. Orientarea spre concept și lunga perioadă de definire a conceptelor aduc cu sine o definitivare a învățăturii „revelaționale”. Disputa se va duce pe marginea interpretării acestei învățăături, iar deosebirile doctrinale care apar ca urmare a micilor deosebiri de interpretare sau de definitivare a învățăturii se transformă, în atmosfera de învrăjbire apărută, în grave motive de dezbinare. Marea schismă va arunca Biserica creștină într-un război neîntrerupt, care va folosi Revelația-învățătură ca armă de zdrobire a taberei adverse. Revelația iubirii se transformă într-o uncălă a vrajbei. Concepția revelației-învățătură este tot mai des folosită în această luptă. Importanța ei crește în noua orientare creștină, împingând activitatea teologică tot mai mult pe drumul exteriorizării și vrăjmașiei confesionale. „Dreapta învățătură” devine criteriul unic al adevăratei credințe, pe care fiecare confesiune și-l arogă în parte. Problema Revelației adevărate sau a învățăturii adevărate, care este același lucru, devine problema principală a disputelor și preocupărilor creștine. Aceasta nu înseamnă însă că concepția total revelațională, a Revelației ni s-ar fi pierdut, ci doar că a fost umbrită de concepția Revelației-învățătură, care, în scolastica apuseană, va face cea mai mare carieră.

Diversificarea creștinismului pe baza conceptului de revelație-învățătură, început cu apariția bisericilor eterodoxe, continuat de apariția, după schismă, a celor două mari confesiuni atinge punctul culminant cu apariția protestantismului, care rupe în două unitatea marii Biserici romane. Apărut în orizontul aceleiași orientări intelectualiste, ducându-le însă la ultimele consecințe, dar dublat în același timp de un profund fior religios, protestantismul, prin criza care o aduce în sînul creștinismului și în același timp prin criza la care ajunge el însuși, dovedește falimentul conceptului Revelație-învățătură. El indică însă conceptul primar de Revelație-trăire în Hristos, păstrat viu în decursul timpului de către Ortodoxie, fără însă a reuși să-l realizeze tocmai datorită prea puternicei legături cu orizontul intelectualist în care a și apărut.

Vom încerca în cele ce urmează să arătăm aspectele pe care conceptul de Revelație îl ia în protestantismul contemporan, cît și orizontul nou, pe care problematica revelațională contemporană îl deschide azi, orizont spre care se îndreaptă și celelalte confesiuni creștine, conduse în ultimă instanță de aceeași activitate divină, căci, zice Hristos: „Iată că Eu sînt cu voi în toate zilele, pînă la sfîrșitul veacului” (Matei 28, 20).

CAPITOLUL I

CONCEPȚIA REFORMATORILOR ȘI A TEOLOGILOR PROTESTANȚI DIN SECOLELE AL XVI-lea—XIX-lea DESPRE REVELAȚIE

Secolul XV reprezintă secolul marii cotituri în istoria omenirii. Un spirit nou s-a născut în Europa, un spirit independent, curajos și aspru, un spirit care a pus stăpânire pe majoritatea oamenilor creind un vîrtej din care nici secolul nostru nu a scăpat și din care cu greu se poate imagina că omenirea va mai putea ieși vreodată. Lumea veche a ordinii, măsurii și finitului intră în luptă acerbă cu lumea nouă a mișcării, instabilului și infinitului. Un nou centru de greutate e pe cale să înlocuiască vechiul centru, Dumnezeu, care de milenii focaliza preocupările, idealurile și acțiunile umane. Acest nou centru se numește omul. Noul spirit, noua lume și noul centru se impun cu o presiune tot mai evidentă folosind o singură metodă de luptă și anume *revolta*. Lupta împotriva închistării, a nemișcării, aceasta este stîndardul invizibil în jurul căruia se adună luptătorii tuturor fronturilor, de la cel religios pînă la cel științific și social. Wyclif și Hus sînt animați de spiritul nou. Ei se revoltă împotriva concepției dominante și neschimbabile a Bisericii romane, iar războaiele husite duc revolta în domeniul faptei (1419—1436). Revolta religioasă se transformă în curînd în revoltă socială. Revolta țărănească a „sărmanului Konrad” din Wittenberg și cea a lui Doja din Transilvania din anul 1514 ca și războiul țărănesc din Germania care a urmat, mărturisesc acest lucru. Lupta împotriva concepției vechi asupra lumii duce la descoperirea lumii noi făcută de Columb în 1492, urmată de descoperirile lui Vasco da Gama și Magellan care dovedesc valabilitatea noilor concepții revoluționare. Cu această concepție se conjugă și teoria heliocentrică a lui Copernic (1473—1543). Cu această știință marchează ziua eliberării. Guttenberg, cu invenția tiparului (1450), face ca spiritul nou și idealurile sale să se răspîndească ca fulgerul în toate colțurile Europei. Un nou mod de gîndire apare iar cultura și civilizația lumii apucă pe un alt drum. E drumul pe care Thomas Morus (1480—1535) îl întrevește în *Utopia* sa. E drumul spre libertate și egalitate. Egalitate politică, economică și socială. E drumul toleranței religioase. Aceasta este atmosfera secolului XV. O atmosferă încărcată, plină de tensiuni interne, contradicții, lupte și revolte. O lume nouă în curs de formare. La formarea acesteia a participat și Luther,⁶ ca fiu reprezentativ al timpului său.

6 În lucrarea de față, ne vom mărgini să analizăm, dintre concepțiile despre Revelație ale inițiatorilor reformei, doar concepția lui Luther. Aceasta, deoarece personalitatea religioasă a lui Luther întrece cu mult pe cele ale lui Zwingli sau Calvin. După cum remarcă și Friedenthal, „Luther este numai și exclusiv luptătorul religios. Zwingli începe ca politician

Născut la Eisleben în anul 1483 într-o familie de minieri, Luther, după ce urmează școala la Mansfeld, unde se mutase din 1484 familia sa, Magdeburg și Eisenach, se înscrie în 1501 la Universitatea din Erfurt unde studiază timp de 4 ani mai întâi la „Facultatea artiștilor“, „artele libere“, iar apoi dreptul. Intrarea lui în monahism (17. V. 1505) poate fi deci considerată ca o convertire. Convertirea aceasta, îl face pe Luther să se simtă foarte mult atașat de Sf. Apostol Pavel. „Pavel este pentru el Biblia“,⁷ zice R. Friedenthal. O mare însemnătate în înțelegerea concepției lutheriene o are cunoașterea influențelor suferite înainte și după „convertire“.

În această privință, nu trebuie neglijată perioada studiilor universitare, cea mai importantă perioadă în formarea unei personalități. Din această perioadă trebuie reținut în primul rând interesul pe care Luther l-a purtat vieții sociale și artistice, deci unor manifestări extrareligioase, interes manifestat în studiile pe care le-a îmbrățișat. În al doilea rând trebuie luat în considerare mediul spiritual în care a trăit în acest răstimp. E vorba aici de mediul filozofiei nominaliste și de acel al umanismului, curente cele mai revoluționare ale epocii. Pe vremea aceea „Erfurt era cea mai modernă dintre universitățile germane. Direcția filozofică care domnea acolo era „via moderna“ a nominalismului. Humanismul a găsit în primul rând în Erfurt un puternic sprijin și în scurtă perioadă de înflorire, care a fost distrusă de evenimentele reformei, universitatea din Erfurt a făcut chiar pasul nemaiîntâlnit de a pune în frunte facultatea de filozofie și de a detrona astfel teologia care domina de altfel pretutindeni; o rebeliune care provoacă la reprezentanții vechiului cu nimic mai puțină oroare ca rebeliunea călugărului de la Wittenberg. Tot în Erfurt, un tânăr docent, Hermann von dem Busche, a îndrăznit — chiar înaintea arderii de către Luther a bulii papale — să distrugă printr-un act solemn manualele sfinte ale tradiției“.⁸ Erfurtul era deci centrul unei efervescente spirituale înnoitoare care nu putea rămâne fără nici o influență asupra sufletului tânărului student. Dar Erfurtul nu era o excepție. Atmosfera de aici se încadra în atmosfera generală a secolului, a unui secol în plin avânt împotriva a tot ce era vechi. Un spirit de revoltă plutea în aer. Hus la Praga, Wyclif în Anglia, după cum am văzut, Hermann von dem Busche la Erfurt, iar în Spania la începutul secolului al XVI-lea episcopul de Zamora în fruntea unei mari armate jefuia comorile bisericilor și mănăstirilor și predica revolta iar în multe provincii izbucniseră revolte sociale. Atmosfera aceasta nu putea rămâne străină lui Luther. El trăia în ea, era condiționat de ea. Desigur Luther, în special în epoca călugăriei sale, era departe de zbuciumul social-politic al timpului său. „Fierberea socială și politică a timpului era în mare măsură necunoscută paterului Luther; ea nu apărea în niciuna din cărțile pe care le citea. Însă, spune Friedenthal, ea îl înconjura cu valuri uriașe“...⁹ iar spiritul de revoltă ce-i stătea la bază îi alimenta într-un mod inconștient sufletul.

și rămâne ca atare pînă la sfîrșit. Iar reforma sa urma să slujească vieții politice“ (Richard Friedenthal, *Luther- Sein Leben und seine Zeit*, München 1967, p. 611). În ceea ce privește raportul Luther Calvin, este cît se poate de elocventă atitudinea marelui teolog protestant Karl Barth „căruia deși dintre reformatori cel mai apropiat inimii sale îi este desigur Calvin, recunoaște totuși fără reticente, că personalitatea lui Luther o depășește pe a tuturor celorlalți și că te simți atras magnetic de ea“ (Torsten Bohlin, *Glaube und Offenbarung*, Berlin, 1928, p. 98—99.

⁷ R. Friedenthal, *op. cit.* p. 145—146.

⁸ *ibidem* p. 26.

⁹ *ibidem* p. 152.

Sîmburele noii orientări a lumii apare ca un vestitor singuratic deja în sec. XI prin nominalismul lui Roscellin din Compiègne, ca apoi, după trei sute de ani de dispariție, să reapară necruțător prin Wilhelm din Occam (ceva înainte de 1300—1349/50) și să ducă la distrugerea scolasticei și la nouă orientare științifică a lumii. Este interesant faptul că deși nominalismul, cu concepția sa rațională specifică în problema „universalilor” (care pune bazele noii orientări a gândirii moderne), luptă împotriva concepției așa zise realiste a scolasticei, el este ajutat în această luptă de un reprezentant al aceleiași realism și anume *Duns Scotus* (cca. 1270—1308). Acesta însă, spre deosebire de Toma d'Aquino și scolastica oficială, era un voluntarist. Voluntarismul lui Duns Scotus indică cel de al doilea sîmbure al noii orientări a spiritului uman, care inițial s-a dezvoltat împreună cu primul, făcînd front comun împotriva raționalismului speculativ scolastic. Originalitatea lui Duns Scotus, acest „doctor subtil”, cum a fost numit acest „dărîmător de autorități”, stă, pe lîngă criticismul său, în afirmarea primatului voinței asupra intelectului. Voința reprezintă pentru Duns Scotus adevărata esență a omului și în același timp a lui Dumnezeu, iar esența voinței o formează libertatea. Această noțiune capătă astfel o orientare cu totul nouă. „Nihil aliud a voluntate est causa totalis volitionis in voluntate”, spune Duns Scotus în latina decăzută a scolasticii tîrzii.¹⁰ Voluntarismul lui Scotus atacă direct marea sinteză, realizată de Toma d'Aquino, dintre rațiune și Revelație și care de la această dată începe să se dizolve. „Pe de o parte Duns Scotus accentuează că lumina naturală a rațiunii e pe deplin suficientă pentru cunoașterea lumii de aici (Oxon, Id. 3 qu. 4). Prin aceasta filozofia capătă în acest domeniu o vastă libertate față de teologie. Pe de altă parte, el sustrage mai degrabă filozofiei învățătura despre Dumnezeu și o repartizează teologiei. Teologia nu mai este la el deloc o știință în sens strict (*scientia proprie dicta*), deoarece principiile ei nu sînt cunoscute prin cercetare (*ex evidentia rei*) (Oxon. III d 24 qu. un. n. 13, 17—18). Ea este mai curînd o învățătură practică” pentru că ea cuprinde normele voinței și activității propoveduite de Dumnezeu (Oxon. Prol. qu. 4n. 31). Revelația aduce aici la cunoștința oamenilor voința lui Dumnezeu doar într-un mod heteronom”.¹¹ Duns Scotus denunță pactul dintre rațiune și credință, dintre rațiune și Revelație. Teologia și filozofia se despart, la el încă prietenește. Se anunță acum zorile unei lumi scindate, a unei lumi a mai multor adevăruri. Teza averroistă a „dublului adevăr” reapare și se va menține ca un spectru pînă în zilele noastre alimentată fiind în special de religiozitatea formată de Luther.

Cel care face însă pasul hotărîtor în această direcție, este *Wilhelm Occam*. Acest elev al lui Scotus, la fel călugăr franciscan și insular — născut la sud de Londra — afirmă cu toată convingerea și hotărîrea separarea Revelației de rațiune, a teologiei de filozofie. El afirmă deschis că „filozofia este limitată la domeniul creatural, deci se referă la lumea de aici. Tot ce este în legătură cu Dumnezeu, chiar existența divinității, este de nedovedit din punct de vedere filozofic. Aceasta nu înseamnă însă că se îndoiește de existența ei. El consideră dimpotrivă, că din punct de vedere moral este mai meritorie credința în ceva de nedovedit. Cu toate acestea el atribuie această problemă teologiei, care se bazează cu exclusivitate pe Revelația lui Dumnezeu și pe

¹⁰ Opus Oxon 11, d25 qu. unic n. 22, în Kurt Schilling, *Geschichte der Philosophie*, Erste Band, München Basel, 1951, p. 409.

¹¹ K. Schilling, *op. cit.* p. 410—411.

autoritatea Sfintei Scripturi și nu pe rezultatele rațiunii¹². Teza separării domeniilor o bazează Occam pe nominalism. După el realul este alcătuit din lucrurile individuale și nu din „universaliiile” reale și independente de lucruri (fie sub forma „universalia ante res”, fie sub forma „universalia in rebus” susținute de scolastica clasică). Universaliiile dimpotrivă sînt simple semne convenționale ale lucrurilor sau imagini ale lor. „Semnele sînt reprezentanții lucrurilor în sufletul nostru. Prin aceea că în locul lucrurilor apar semnele omul poate să dispună mai ușor de ele să le cuprindă și să le stăpînească... În realitate aceasta este ora de naștere a matematicii moderne, căci Occam spune, ca și Hobbes mai târziu, că nu lucrurile ci semnele lucrurilor sînt obiectul propriu zis al științei, iar matematica se bazează pe relația semnelor între ele¹³.”

Desigur Occam nu a dezvoltat în continuare această teorie nouă logică și nici implicațiile ei pentru știință. Ea a deschis, însă, un nou drum cercetării raționale și „după cum au dovedit cercetările mai noi, de fapt în școala sa (la Jean Buridan, Nicolaus din Oresme etc.) au fost anticipate toate descoperirile matematice și științifice de la începutul epocii noi ca de ex. legile căderii corpurilor a lui Galilei, inerția masei și chiar geometria analitică a lui Descartes¹⁴”. În forma aceasta nominalismul aduce o fundamentare logică tezei separării domeniilor, fundament care lipsea la Duns Scotus și care prin apelarea la cunoștința intuitivă, la experiență, sustrage întreg domeniul realității empirice cunoașterii apriorice sau revelaționale. Nu trebuie uitat și faptul că Occam nu numai că a propovăduit învățătura sa, ci el a fost printre primii învățați care au trecut la punerea în practică a ei. El „reprezintă acel punct al evoluției în care maeștrii școlilor ies din activitatea lor academică profesorală. Nu mai e aici vorba de probleme și definiții abstracte ci de probleme ale puterii și ale lucrurilor acestei lumi și ale acestui timp¹⁵”. Occam se consacră, conform tezei sale a despărțirii domeniilor, luptei împotriva supremației politice a papalității și în această luptă susține și se refugiază la München la împăratul Ludovic Bavarezul pe care îl sprijină publicitar în lupta lui cu papa.

Între Occam și Luther apar asemănări evidente. Aceasta a făcut pe mulți cercetători protestanți să afirme; cum este cazul teologului E. Seeberg, că unele idei „ce popular se considerau de obicei propriu lutheriene se dovedesc la o privire mai apropiată ca proprii occamite. La aceasta socotesc, zice el, puternica accentuare a Bibliei ca autoritate competentă; apoi cîteva trăsături în critica papalității; în fine ura împotriva lui Aristotel și a acelor teologi (Sauteologiiilor, Sau=scroafă), care amestecă fără nici o critică teologia și filozofia¹⁶”. De altfel „Luther însuși s-a numit „doctor modernus” și a spus despre sine că „a sorbit adînc în sine secta lui Occam¹⁷”. Influența lui Occam nu se restrînge numai la cele cîteva puncte menționate de Seeberg, ci merge pînă la fondul solafideist al doctrinei sale.

Dar nu numai occamismul a avut o înrîurire covîrșitoare asupra lui Luther. Umanismul, la rîndul lui, a avut o mare influență asupra sa. După cum spune Friedenthal „din toate părțile curente epocii se abat asupra lui

12 ibidem p. 413.

13 ibidem p. 413.

14 ibidem p. 413.

15 R. Friedenthal *op. cit.* p. 81.

16 E. Seeberg, *Luthers Theologie in ihren Grundzügen*, Stuttgart, 1940, p. 38.

17 R. Friedenthal, *op. cit.* p. 33.

chiar dacă el stătea aplescat în cămăruța lui din turn asupra Bibliei sale și nu voia altceva decât să citească și să recunoască „textul clar“. În această citire chiar, el a fost deja prins de una din cele mai puternice mișcări ale timpului și anume de umanism¹⁸. De altfel, după cum am văzut, Erfurtul devenise un puternic centru umanist, deci influența umanistă începuse încă din timpul studenției. Omul, cu problematica și drepturile sale, acest nou ideal și nou centru de atracție al renașterii și umanismului, devine și pentru Luther polul în jurul căruia gravitează preocupările sale. Desigur, acest ideal și punct de plecare umanist primesc la Luther corectările necesare, corectări aduse de către religiozitatea sa deosebită, dar în ultimă instanță ideea cauzatoare a protestului lutherian este totuși noul concept despre om al renașterii, om care pretinde ca un drept al său fericirea, om care nu mai recunoaște nici o autoritate decât autoritatea sa personală, om ce pretinde totala eliberare de intermedieri și asuprire.

Nu trebuie uitat apoi cultul antichității pe care renașterea îl-a adus cu sine și care transpus în domeniul religiei duce la „renașterea“ creștinismului original, la tendința căutării formei inițiale, tendință puternic existentă la Luther ca și în protestantismul contemporan în special.

Pentru a putea înțelege pe deplin pe Luther nu trebuie trecut cu vederea nici misticismul care în tot timpul Evului Mediu a existat paralel cu raționalismul scolastic. Misticismul s-a manifestat cu deosebită efervescență în Germania. Meister Eckhart, Johannes Tauler, Henrich Suso etc. au menținut în Germania cât se poate de vie dorința omului de a se apropia până la contopire de divinitate. Aceasta a fost izvorul din care s-a putut adăpa religiozitatea autentică și care a menținut-o trează, cu toată atmosfera înghețată pe care o producea raționalismul sec scolastic și în ciuda formalismului și decăderii morale tot mai pronunțate a Bisericii romane. Misticismul este cel care a reușit să provoace în Luther acea efervescență care și-a pus amprenta pe întreaga sa viață. Este cunoscut faptul că în timpul formării sale „i-a căzut în mână o mică scriere a unui necunoscut, și care provenea din Frankfurt, numită „Frankfurteana“ și pe care a botezat-o „o teologie germană“. El a considerat-o ca fiind o operă a predicatorului dominican Tauler, ale cărui „Sermones“ le citise în parte¹⁹. Lectura aceasta, ca și atmosfera mistică existentă „au format un alt curent, care s-a abătut asupra lui și care poate fi făcut responsabil pentru dezvoltarea sa“,²⁰ zice de altfel împreună cu alții și cercetătorul citat mai sus.

Toate aceste curente existau. Ele existau de mult iar atmosfera secolului era simțită de toți. Era nevoie însă de un om anumit, dotat cu o sensibilitate deosebită care să preia aceste curente și să le prelucereze într-un mod creator pentru a putea da o nouă concepție religioasă adecvată imperativelor timpului. Și a mai fost nevoie de un spirit vîguros, însoțit de un suflu puternic religios și cu o mare putere de combativitate, pentru a putea intra în luptă cu inerția și autoritatea vremii. Toate aceste calități și-au găsit înmănuncherea în personalitatea de luptător și vizionar care a fost Luther. El a fost desigur favorizat de o anumită conjunctură și de un complex de împrejurări favorabile, care au permis cuvîntului său să fie auzit și urmat, însă factorul prin-

¹⁸ ibidem, p. 130.

¹⁹ ibidem, p. 147.

²⁰ ibidem p. 147.

cipal a fost totuși personalitatea sa deosebită care a reușit să dea un răspuns religios problemelor noi ridicate de epoca lui, răspuns însă — și aici zace și slăbiciunea protestantismului în care se oglindește prea mult o epocă și un anume gen de personalitate. Căci nu trebuie să uităm că în decursul întregii sale istorii protestantismul a păstrat cu o consecvență totală inconsecvență principiului său criticist specific, principiile lui Luther, iar dacă astăzi se fac auzite în protestantism voci care cer respectarea tocmai a acestui principiu de bază, aceasta va duce la desființarea dogmelor lutheriene, însă, în același timp, la negarea creștinismului însuși. Căci, în ultimă instanță, în religie ca și în orice alt domeniu, critica folosită ca scop în sine — mascat sau nemascat dar practică continuu — reprezintă un element dezintegrant care desființează pînă și posibilitatea oricărui fundament și a oricărei acțiuni constructive. Luther — ca răspuns epocii sale și temperamentului său — a introdus critica ca *principiu recunoscut și oficializat* în edificiul religiei. El însă a știut să o aplice în *practică* numai pînă la un punct. Acest punct este vulnerabil. Și aici zace problema. Căci atît timp cît principiul criticii recunoscute și oficializate persistă, orice oprire în activitatea critică este o inconsecvență față de acest principiu și ca atare și soluția este arbitrară și atacabilă. Dovada o face protestantismul contemporan. Dar revenind, spuneam mai sus că numai o anume personalitate putea produce această nouă religiozitate — căci în fond se poate vorbi de o nouă manieră de experiență a religiei — care se menține pe o arie atît de vastă de aproximativ 450 de ani. Cunoașterea acestei personalități este necesară, întrucît ea explică mai ușor caracteristicile protestantismului a cărei origină este.

Personalitatea lui Luther poate fi caracterizată printr-o religiozitate neliniștită, extrem de accentuată, printr-un antiintellectualism vehement, printr-un spirit protestatar neînfocat, printr-un exclusivism specific revoluționarilor (*sola fides, sola gratia, solus Christus* etc.), printr-o structură psihică hipersensibilă fără să mai vorbim de calitățile sale intelectuale deosebite și puterea sa colosală de muncă. În ceea ce privește hipersensibilitatea lui psihică e de remarcat că Luther „a avut nu numai în mînăstire numeroase crize de natură psihopată”.²¹ El „a avut frecvente depresii grave ca toate naturile puternice și spiritele creatoare; el le-a recunoscut însă mult mai deschis și mai categoric decît alții. Prietenul său Melancton relatează de crize de acest gen și în perioada mai tîrzie a vieții lui”.²² Această hipersensibilitate a fost factorul care a permis spiritului său să ia o legătură cît mai nemijlocită cu problematica timpului și în același timp cu problematica sufletului uman în general și pe care o afla la îndemînă în adîncul sufletului său răscolit. Că această hipersensibilitate a dat și concepției sale o mare doză de subiectivitate este însă iarăși adevărat, cu atît mai mult cu cît era deja un spirit exclusivist și în același timp angajat într-o luptă din care nu mai putea da înapoi.

Cum se conturează, însă, în această perspectivă problematica lui Luther și în ce constă originalitatea acestei problematici sînt întrebări care se ridică acum.

Problematica de bază a lui Luther a izvorît din religiozitatea sa puternică dar neliniștită. Ea se poate caracteriza prin existența unei acute crize a conștiinței mîntuirii proprii. Întreaga viață și activitate a lui Luther este dusă în perspectiva nesiguranței mîntuirii sale personale. Acest fapt a fost observat de alții și de filozoful german Fichte, care l-a consemnat prin următoarele

²¹ ibidem p. 58.

²² ibidem p. 38.

cuvinte: Luther „a fost cuprins de un impuls prea puternic,, de frica pentru mîntuirea eternă și aceasta a devenit viața în viața sa și pentru aceasta a riscat mereu totul și tot aceasta i-a dat puterea și darurile pe care le-au admirat lumea“. ²³ Problematizarea mîntuirii, neliniștea izvorîta din nesiguranța obținerii ei este o caracteristică specifică a lui Luther și va rămîne în continuare o caracteristică a protestantismului. Prin ea însăși Luther se arată un adevărat fiu al epocii sale, epoca în care îndoiala devine parte constitutivă a vieții spirituale. Puternica religiozitate a lui Luther n-a permis însă extinderea îndoielii pînă la problematica religioasă însăși, pînă la problema existenței divinității și a raportului cu ea, dar a pătruns în edificiul religios vizînd problema mîntuirii, problemă care, din punct de vedere teoretic, era încă mereu prezentă în toate discuțiile dogmatice. Althaus constată la fel prezența problematicii mîntuirii și în plus remarcă noua lumină în care ea apare. Pentru Luther „problema mîntuirii, spune acest teolog protestant, ia o nouă formă: Ce vrea Dumnezeu cu noi păcătoșii? Care e atitudinea Lui față de mine? Care sînt opiniile Sale față de mine? Nu mai este deci vorba numai de viața netrecătoare a lui Dumnezeu sau de puterea Sa sau de harul Său mîntuitor și iertător“. ²⁴ Religia capătă în felul acesta un aspect cu totul existențial. Orice preocupare filozofico-metafizică este înlăturată. Religiozitatea se restrînge la esența ei. Acesta este tocmai cel de al doilea aspect al problematicii lui Luther. Religiozitatea devine un fapt pur individual și ca atare primește caractere strict existențiale. Și aici el este un răspuns al epocii lui, epocă în care se anunță zorile individualismului.

Pe lîngă cele două aspecte ale problematicii religioase a lui Luther menționate mai sus și anume aspectul de criză a mîntuirii proprii și aspectul individual existențial al religiozității, mai apare un al treilea aspect, strîns unit cu acesta și anume aspectul de criză a autorității, corolar al exaltării libertății religioase. În privința libertății religioase cuvintele sale de încheiere, rostite la Worms sînt cît se poate de concludente: „De aceea eu nu pot revoca nimic deoarece a face ceva împotriva conștiinței nu este nici sigur și nici salutar. Dumnezeu să mă ajute“. ²⁵ Libertatea aceasta se manifestă apoi în principiul său scripturistic. Cu acest principiu el „a devenit revoluționar, zice cercetătorul W. von Loewenich, și anume prin aceea că el l-a legat de revendicarea sa asupra libertății conștiinței“. ²⁶ Cît privește criza autorității aceasta își găsește expresia în repudierea autorității bisericești și apoi în negarea autorității tradiției. Autoritatea, ultima și singura autoritate, în fața căreia încetează orice atac este în ultima instanță conștiința proprie, căci în fond autoritatea cuvîntului lui Dumnezeu pe care o evocă este bazată pe autoritatea conștiinței proprii. Tocmai acest aspect au făcut pe iluminiști să vadă în Luther pe marele lor precursor. „Iluminismul a sărbătorit în Luther pe luptătorul pentru dreptul rațiunii și libertății de conștiință“. ²⁷ El „era considerat ca premergătorul și deschizătorul curajos de drum al iluminismului. A fost valorificată pozitiv și atitudinea sa cu privire la lucrurile naturale ale vieții. I se mulțu-

²³ J. G. Fichte, *Reden an die deutsche Nation*, Werke Band 7, 344 urm. în W. v. Loewenich, *Luther und der Neuprottestantismus*, Witten 1963, p. 27.

²⁴ P. Althaus, *Die Theologie M. Luthers*, 1962, p. 161.

²⁵ R. Friedenthal, *op. cit.* p. 338.

²⁶ W. v. Loewenich, *op. cit.* p. 316.

²⁷ *ibidem* p. 16.

mea pentru prețuirea autorității publice laice”.²⁸ Raționalismul și liberalismul iluminist au văzut în el un deschizător de drum. La fel îl văd astăzi teologii existențialiști care de altfel sînt pe o poziție cu totul contrară iluminiștilor și teologilor raționaliști influențați de aceștia. Cu toate acestea și unii și alții au dreptate deoarece Luther, cu personalitatea sa puternică și cuprinzătoare a îmbrățișat, după cum am văzut, ambele direcții, cu mențiunea că raționalismul său a fost un derivat al libertății conștiinței. Iar contradicția ce pare că reiese la o primă privire, dispare dacă avem în vedere faptul că la baza tuturor acestor aspecte ale problematicei sale stă ca element constitutiv *criza*. Aceasta se ramifică în cele două domenii și anume practic și teoretic și ia forma *îndoiielii* în domeniul cunoștinței și a *neliniștei existențiale* în domeniul trăirii. Această neliniște este și cauza accentuării deosebite a factorului „păcat” (Sünde), care va colora specific întreaga sa învățătură și ulterior protestantismul de totdeauna. În privința obsesiei păcatului, căci putem vorbi chiar de o obsesie în această privință — și poate chiar în mai multe —, merită de menționat cuvintele lui Luther adresate unui prieten la spălătul mîinilor: „Cu cît ne spălăm mai mult, cu atît devenim mai murdari”.²⁹

Care este în acest context cuprinzător, istoric și specific lutherian, poziția problemei revelaționare la Luther?

În primul rînd trebuie ținut seama de faptul că Luther consideră religia ca un fenomen existențial. El merge pe linia deschisă de Occam, care separă teologia de filozofie. Ca atare întreaga problematică teologică lutheriană se îndepărtează de legătura ei de pînă atunci, cu cunoașterea, cu teoreticul. Înșasi noțiunea de Revelație va fi, pe cît posibil, evitată de Luther. În edificiul învățaturii oficiale lutheriene dogma de bază o formează justificarea (împăcarea) = *Rechtfertigung* — și legată de aceasta păcatul originar. De altfel, însuși Luther afirmă: „Articolul despre împăcare este maestrul și prințul, domnul, cîrmuitorul și judecătorul tuturor celorlalte învățături, cel care menține și apără învățătura Bisericii și îndreaptă conștiința noastră spre Dumnezeu”.³⁰

Împăcarea corespunde, de altfel, orientării existențiale a religiozității lutheriene iar ideea păcatului originar reprezintă baza logică, motivarea actului de împăcare a lui Dumnezeu. Aici Luther se află în climatul noțional vechio-testamentar. Motivele care l-au dus la el, precum și funcția centrală pe care împăcarea o găsește în edificiul învățaturii sale oficiale, sînt însă cu totul noi, moderne. Or, tocmai această esențializare a problemei împăcării face ca noțiunea de Revelație să dispară ca problemă — eminent teoretică —, își pierde, deci, caracterul ei abstract și este inclusă organic, ca substrat component al țesăturii noționale a fenomenului religios, dar într-un mod cu totul de la sine înțeles, lipsit absolut de orice problematizare în actul religios, care după Luther e tocmai această împroriere a împăcării. Așa precum existența lui Dumnezeu este pentru Luther un fapt dincolo de orice îndoială deci dincolo de orice necesitate de demonstrare rațională, tot așa și îndreptarea spre om a lui Dumnezeu, adică Revelația. Același lucru îl afirmă de altfel și teologul protestant G. Gloege, cînd susține că: „Odată ce reformatorii înțeleg Evanghelia într-un mod nou și anume ca vorbire a lui Dumnezeu în scopul

²⁸ ibidem p. 16—17.

²⁹ ibidem p. 39.

³⁰ M. Luther, *Weimarer Ausgabe* 39. 1/205, 1 urm. în Albrecht Peters, *Das Ringen um die Rechtfertigungsbotschaft in der gegenwärtigen lutherischen Theologie*, în *Theologische Strömungen der Gegenwart*, Göttingen, 1965, p. 44.

împăcării, care se întâmplă în istoria unică a lui Iisus Hristos, care se actualizează prin propovăduire și se realizează prin credință, ei rup calea noțiunii abstracte a Revelației.³¹ În consecință „pentru Luther corelatul credinței nu este Revelația ci promisiunea lui Dumnezeu care răsună în Scriptură”.³² Aceasta fiind atitudinea specifică a lui Luther în problema revelațională, toate afirmațiile care se mai pot face despre conceptul de Revelație existent la el trebuiesc făcute numai avându-se în vedere acest fapt.

Se poate afirma, cu corecturile respective, că Revelația divină se manifestă, după Luther, în cuvântul lui Dumnezeu existent în Scriptură. Dar Scriptura nu este suficientă, căci, zice Luther: „A avea Scriptura fără cunoașterea lui Hristos este tot așa ca și cum n-am avea nici o Scriptură”.³³ Principiul hristic lutherian de interpretare a Scripturii („Was Christum treibet”), ca și de fundamentare a credinței ne fac să afirmăm că pentru Luther adevărata Revelație este singur Hristos. Deoarece Hristos se revelează ca Dumnezeu tocmai pe cruce, deci în cea mai umilă formă umană, Luther conchide că Dumnezeu revelat e un Dumnezeu ascuns. „Deus revelatus” al lui Luther este „Deus absconditus”; „Dumnezeu revelează harul Său prin faptul că îl ascunde prin judecată”.³⁴ La această idee ajunge Luther și pe calea inițiată de mistici și în special de Nicolae Cusanul (1401—64) în așa „Docta ignorantia” (Neștiința savantă), care încercînd să ajungă la un monism ontologic îl consideră pe Dumnezeu ca „coincidentia oppositorum”. „Dumnezeul ascuns, în maiestatea sa, zice Luther, nici nu demonstrează, și nici nu desființează moartea ci El activează viața și moartea și totul în toate. Prin aceasta El nu s-a limitat prin cuvîntul Său, ci s-a menținut liber deasupra tuturor”.³⁵ Această idee a revelării Dumnezeului ascuns va avea o mare importanță în formarea concepției moderne protestante despre Revelație.

O altă idee lutheriană despre Revelație și anume despre conținutul ei este cea care consideră învățătura de credință drept revelată. Revelația așa dar ar avea un anumit conținut, reprezentat de învățătura creștină dată de Dumnezeu o dată pentru totdeauna. Luther, zice marele teolog protestant al generației de sfîrșit de secol. W. Hermann, „împărtășește concepția catolică, după care comunității creștine i-ar fi dată o învățătură revelată în care creștinul are datoria de căpetenie să creadă”.³⁶

Tot în legătură cu concepția lutheriană despre Revelație, mai putem aminti aici că Luther, în contradicție cu principiul său hristic, susținea ideea unei Revelații naturale. În această privință P. Althaus afirmă că „normele care au valabilitate în lume, după Luther, nu ne sînt date prin Hristos, ele sînt puse în fața noastră, ca o lex naturae, o cunoaștere — chiar dacă adesea

31 G. Gloege, *Christliche Offenbarung, Evangelische Lehre*, în *Die Religion in Geschichte und Gegenwart — RGG — Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, vol. 4, litera Kop-O. ed. III. Tübingen 1960, col. 1609.

32 ibidem, col. 1609.

33 M. Luther, *Weimarer Luthersausgabe* 10. 1. 1, 628, 6 în W. v. Loewenich, op. cit. p. 353.

34 M. Luther, *Weimarer Luthersausgabe* 1883, 18, 633, 7 urm. în G. Gloege, op. cit. col. 1611.

35 M. Luther, *Weimarer Luthersausgabe* 685, 21, în W. v. Loewenich op. cit. p. 421.

36 Wilhelm Hermann, *Christliche-protestantische Dogmatik*, în E. Troeltsch, J. Pöhle, J. Mausbach, C. Krieg, W. Hermann etc. *Systematische Christliche Religion*, ed. II. 1904 Berlin, Leipzig, p. 134.

astupată și denaturată — a tuturor oamenilor și popoarelor cu privire la legea lui Dumnezeu. Deci o Revelație înaintea și înafara lui Hristos”.³⁷

Îndepărtarea lui Luther de noțiunea abstractă de Revelație nu este, însă, preluată de ucenicii săi. Concepția lui existențială rămîne neînțeleasă. Ceea ce se preia este unul sau altul din aspectele în care este implicată Revelația în concepția sa. Calvin, ca de altfel și prietenul lui Luther, Melancton, revin la concepția abstractă de Revelație. În primele reprezentări sistematice ale noii credințe și anume în „*Loci communes*” a lui Melancton și în „*Institutio religionis christianae*” a lui Calvin, acești reformatori „vor să cuprindă învățătura revelată care trebuie îmbrățișată pentru a avea credința creștină și pentru a deveni creștin”.³⁸ Această deviere e de la sine înțeles în atmosfera de luptă cu concepția catolică și în lumina tendinței de clarificare noțională a concepției proprii. Factorul determinant în revenirea la concepția veche a fost însă tot Luther, care entuziasmat de cuprinsul clar și precis al lucrării prietenului său mai tânăr „a vrut chiar să o pună pe aceeași treaptă cu Sfânta Scriptură”.³⁹

Acest punct de vedere deschide drum unui nou dogmatism, deschide drumul așa zisei „*Ortodoxii*” protestante. Că acest drum nu are nimic comun cu calea existențială, de trăire a credinței, preconizată de Luther, aceasta este cât se poate de clar. Explicația pășirii pe acest drum zace nu numai în lupta în care se angajase protestantismul, ci și în forța colosală a inerției modului abstract de a privi problema religioasă, mod imprimat de secole de o teologie speculativă. „Ortodoxia în devenire consideră Revelația ca temă a prolegomeniei”.⁴⁰ Acum „devine un lucru obișnuit să se pună semne de egalitate între Revelație sau cuvîntul lui Dumnezeu și Sfânta Scriptură”.⁴¹ Noțiunea de Revelație devine tot mai formală. De acum se face tot mai des deosebire între o teologie naturală și una revelată, între rațiune și Revelație. Sensul acesta larg de Revelație, care cuprinde în sine atît rațiunea cît și Revelația propriu zisă, se extinde acum și asupra legii și evangheliei. „În dogmatica ortodoxă a secolului XVII, spune teologul W. Elert..., legea și Evanghelia au fost cuprinse sub noțiunea de Revelație”.⁴²

Revelația capătă astfel sensul larg de manifestare a lui Dumnezeu în raport cu creatura, incluzînd în ea atît creația cît și Revelația în afară și înainte de Hristos.

Teologia raționalistă, apărută în secolul 18 ca reacție împotriva dogmatismului ortodox și în același timp ca fruct teologic al iluminismului arată o predilecție deosebită față de problema revelațională. Această predilecție are însă un aspect cu totul deosebit, deoarece acum se încearcă raționalizarea fenomenului revelațional, exproprierea lui de orice element transcendent, deci pe scurt, umanizarea lui. Teologia raționalistă „păstrează ideea că religia creștină trăiește dintr-o învățătură care trebuie înpropriată într-un mod interior”.⁴³ Accentul se pune deci, și de data aceasta, pe cunoaș-

37 P. Althaus, *Luthers Lehre von den beiden Reichen im Feuer der Kritik*, Luther-Jahrbuch 1957, p. 40 urm., 48, în Albrecht Peters, *op. cit.* p. 29.

38 W. Hermann, *op. cit.* p. 130.

39 *ibidem* p. 130.

40 G. Gloege, *op. cit.* col. 16C9.

41 W. Hermann, *op. cit.* p. 134.

42 Werner Elert, *Der Christliche Glaube, Grundlinien der lutherischen Dogmatik*, 5. Aufl. Hamburg. 1960, p. 133.

43 W. Hermann, *op. cit.* p. 137.

tere, care cunoaștere este mult accentuată, datorită orientării raționaliste, și în plus direcționată rațional. Învățătura creștină și dogmele ei devin obiect predilect de cercetare rațională, încercându-se să se înțeleagă creștinismul prin raționalizarea specificului său: Revelația lui Hristos. Se ajunge astfel la afirmarea unei Revelații naturale (și aceasta în cel mai bun caz,) dacă nu chiar a unei totale secularizări a noțiunii. Aceasta e și cât se poate de natural dacă luăm în considerare faptul că teologia raționalistă consideră că „învățătura creștină nu își are originea într-o Revelație deosebită apărută în istorie. Ea poate fi considerată de fiecare ca produs al rațiunii în căutarea ei după adevăr”.⁴⁴ Același lucru se poate spune și despre Hristos. El este un om deosebit, dar atît. Dumnezeu este tot atît cît putem fi oricare dintre noi. Revelația lui este revelația pe care fiecare dintre noi o poate avea cu ajutorul unei rațiuni superioare.

Este curios faptul că deși teologia raționalistă este un răspuns teologic, după cum am mai spus, față de filozofia idealistă a timpului, prima critică la adresa acestui gen de teologizare vine tocmai din partea reprezentanților aceleiași filozofii al cărei slujitoare s-a făcut. „Lessing și Herder au văzut că învățătura creștină trebuia să sărăcească în raționalism, deoarece ea se desfășura de istorie din a cărei considerare izvorau ideile ei”.⁴⁵ Dar nu numai atît. Tot Lessing a fost cel care și-a dat seama că „îubirea și nu dogma este esența creștinismului”.⁴⁶

Acestea sînt în mare cadrul de gîndire existent în teologia raționalistă și aspectul pe care noțiunea de Revelație îl primește în el.

Schleiermacher (1768—1834), pe care unii, cum este Kattenbusch, nu îl consideră printre raționaliști, rămîne pînă astăzi unul dintre cei mai proeminenți teologi pe care protestantismul i-a produs. Concepția lui în privința Revelației prezintă anumite modificări în decursul timpului. La început el considera Revelația drept „orice intuiție (*Anschauung*) originară și nouă a universului”.⁴⁷ Prin aceasta religia și Revelația devin termeni echivalenți. S-ar părea că ne aflăm încă pe terenul raționalist. Așa ar fi dacă religia ar fi considerată numai sub forma ei de cunoaștere. Definiția dată, însă de Schleiermacher religiei este revoluționară. Prin religie, zice el, „sîntem conștienți de noi înșine, ca dependenți pur și simplu, sau, ceea ce este același lucru, ca în relația cu Dumnezeu”.⁴⁸ Această conștiință depășește cadrele raționalismului și deschide drumul interpretării ființiale a religiei. Faza aceasta din „Cuvîntări” este de altfel cea mai romantică.⁴⁹ Aici „Schleiermacher s-a îndepărtat cel mai mult de evlavie reformei. Pentru religia „Cuvîntărilor” (*Reden*) n-au vreo însemnătate nici principiul scripturistic (*des Schriftprinzips*), nici învățătura despre împăcare (*Rechtfertigung*), nici premiza hristocentrică a reformei. Supernaturalismul vechi protestant este complet părăsit”.⁵⁰ În „*Glaubenslehre*”, Schleiermacher este mult mai moderat, mai „bisericesc”. Aceasta nu înseamnă însă că a revenit la vechile poziții ortodoxe. Dimpotrivă. Și aici se simte un

44 ibidem p. 138.

45 ibidem p. 138.

46 W. v. Loewenich, *op. cit.* p. 21.

47 Fr. Schleiermacher, *Das Wesen der Religion*, 2 Rede p. 86, Ausgabe Deutsche Bibliothek von M. Rade fr. a. în W. v. Loewenich *op. cit.* p. 57.

48 W. Hermann, *op. cit.* p. 141.

49 vezi W. v. Loewenich, *op. cit.* p. 58.

50 ibidem p. 69.

suflet nou, însă nu atât de hotărât influențat de filozofia timpului (în special Kant, al cărui ucenic a fost). Aici Schleiermacher revine la vechea formulă a reformatorilor după care „credința ar fi totalitatea creștinismului”.⁵¹ El nu mai vrea să prezinte învățături care trebuiesc crezute, ci credința însăși sau religia prezentă și vie a creștinismului evanghelic.⁵² Prin aceasta se face pasul spre reformarea teologiei. După cum spune W. Hermann, „el este reformatorul teologiei”.⁵³ În această nouă orientare, Revelația devine „primordialitatea faptului care stă la baza unei comunități religioase” sau „cauzalitatea divină” sau „acțiunea care are drept scop și care determină mântuirea omului”.⁵⁴ Prin această interpretare a Revelației, Schleiermacher se îndepărtează de elementele doctrinare ortodoxe, adică de considerarea Revelației drept învățătură dar și de cele raționaliste, după care Revelația însemna religia naturală. Totul se pune acum în legătură cu comunitatea concretă dintre om și Dumnezeu, covârșită de spiritul lui Hristos. Complexitatea acestui punct de vedere cât și influența pe care acest teolog a exercitat-o asupra generației sale nu a oprit însă șirul interpretărilor mai mult sau mai puțin originale a Revelației. „De Wette caută să determine Revelația „interioară” și „exterioară”, iar Rothe caută să determine momentele „manifestării” și „inspirației Revelației”.⁵⁵

Dintre urmașii lui Schleiermacher, mai demni de menționat sînt cei din așa zisa „școală de la Erlanger”. *J. Chr. Hofmann* pleacă de la aceeași considerare a religiei ca „sentimentul de dependență pur și simplu”. Credința este cea care dă expresie deplină acestui sentiment. Schleiermacher, cercetînd credința, nu vrea totuși să prezinte realitatea care apare credinței. Pe el îl interesează în primul rînd să descrie religia ca un fapt al experienței. El slujește, în mare parte deci, unui impuls de cunoaștere dominant în epoca sa. De altfel de aceea și noțiunea sa asupra credinței are și o funcție accentuată de cunoaștere. Pe lîngă această funcție, prin specificul ei, religia se înscrie printre cele mai ființiale manifestări ale spiritului uman. Tocmai Schleiermacher este acela care descoperă aceasta. Faptul acesta îl face, însă, să accentueze prea mult aspectul subiectiv al credinței. Hofmann, dimpotrivă, „voia să expună în complexitatea cuprinsului ei starea obiectivă de fapt în care omul se știe transpus de Dumnezeu”.⁵⁶ În această perspectivă Revelația este înțeleasă de Hofmann ca activitatea istorică de mîntuire a oamenilor.

La *F. H. R. Frank*, elev al lui Hofmann și aparținînd aceleiași școli, așa zisa „teologie a experienței” apărută cu Schleiermacher capătă un contur deplin. La Frank, credința este legată direct de experiență. După el „credința creștină nu poate cuprinde cu adevărat decît ceea ce trăiește ea însăși cu adevărat”.⁵⁷ Accentuarea credinței ca și interpretarea experimentală a ei face ca și Revelația să fie înțeleasă tot ca un fenomen, pe care omul îl experimentează în anumite situații și în special prin renașterea cauzată de credință.

Teologul *J. T. Beck* se reîntoarce la conceptul Revelației conținute de Scriptură, considerînd-o tot ca o dezvăluire de adevăruri. Acest concept pare să fie o revenire la conceptul ortodox-protestant, care considera Revelația ca fenomen ce vizează în primul rînd cunoașterea. Într-adevăr acest lucru se și

51 W. Hermann, *op. cit.* p. 149.

52 vezi W. Hermann, *op. cit.* p. 148.

53 ibidem p. 149.

54 Fr. Schleiermacher, *Glaubenslehre* § 10 notă în G. Gloege, *op. cit.* col. 1610.

55 G. Gloege, *op. cit.* col. 1610.

56 W. Hermann, *op. cit.* p. 153.

57 ibidem p. 155.

întâmplă, cu deosebire că pentru Beck deși Revelația se adresează cunoașterii aducându-i adevăruri, sub influența științelor istorice care se dezvoltă și a hegelianismului evolutiv, dezvoltarea pe care Revelația o aduce se face progresiv. El consideră Revelația un fel de „organism progresiv al adevărului“.

Aceeași pendulare între vechile învățături protestante și noile orientări se simte și la *Cremer* și *Martin Kähler*. Aceștia în încercarea de explicitare a fenomenului revelațional reiau învățătura lutheriană despre împăcare și interpretează cu ajutorul ei Revelația. *Martin Kähler* are în plus meritul de a fi primul care, împreună cu *Ludwig Ihmels*, „reabilitează noțiunea de „cuvînt al lui Dumnezeu“,⁵⁸ noțiune care a făcut atît de mare carieră în teologia protestantă contemporană. *Kähler* și *Ihmels* completează, astfel, conceptul de Revelație-acțiune, existent pînă la ei, cu aspectul de Revelație-cuvînt. Cu aceasta se deschide Revelației un orizont cu totul nou. Ea scapă de o anumită concretizare, care devenise supărătoare teologiei în dialogul ei cu filozofia, se postează la nivelul interpretării libere, în zona spiritului, dar cu aceasta se va vedea la un moment dat în primejdia unei autodizolvări. Aceasta nu este însă cazul aici. Sintem doar la începutul unui nou drum. Acum se creează doar jaloanele. Printre acestea și în strînsă legătură cu noțiunea nouă de Revelație-cuvînt este și restrîngerea fenomenului revelațional la *Hristos*. Noua idee n-a găsit însă susținători. A trebuit să treacă aproape o generație, pînă cînd preluată și dezvoltată de un mare teolog să dea amprenta unei întregi direcții teologice, și să-și pună pecetea pe teologia protestantă a secolului nostru. Pentru contemporanii lor, ca teologii *Schatter* și *Lüttger*, orice limitare hristologică a revelației este de neconceput. *Schatter*, de exemplu, înțelege natura ca „Revelația puterii divine“,⁵⁹ iar pentru *Lüttger* însăși creația reprezintă „Revelația primordială“. ⁶⁰ În afirmațiile lor ei se mișcă pe linia neutră a unei judecăți filozofice, aconfesionale, care ia în discuție noțiunea de Revelație. Această atitudine este specifică teologiei liberale protestante.

A doua personalitate proeminentă a teologiei protestante a secolului trecut a fost *Albrecht Ritschl* (1822—1889). Deși el n-a adus idei de o atare rezonanță ca *Schleiermacher* și deși n-a dat naștere unei școli ca marele predecesor al lui, totuși activitatea sa ca dogmatist a avut „o influență eliberatoare asupra teologiei timpului său“. ⁶¹ Ceea ce *Ritschl* a adus nou în teologia protestantă a fost valorificarea istoriei. „El și-a dat seama că religia trăiește din istorie“. ⁶² Prin aceasta el dă o nouă bază orientării anti-mistice protestante și în același timp se separă de rigiditatea abstractă a teologiei raționaliste. Valorificarea sa religioasă a istoriei se îndreaptă și împotriva unei orientări dogmatice — fapt care-l învățase în școala lui *Fr. Chr. Baur* —, dar și împotriva interpretării hegeliene a istoriei, în consecință și împotriva concepției lui *Baur*. „El a cuprins deci în atitudinea persoanei sale cu o deosebită vigoare, ca nimeni altul înaintea sa, valorificarea religioasă a conținutului istoriei și libertatea cercetării istorice, libertatea pretinsă de creștinismul evanghelic“. ⁶³

58 Wolfhart Pannenberg, *Wort*, în *Theologie für Nichttheologen* IV. Folge, Stuttgart 1965, p. 86.

59 G. Gloege, *op. cit.* col. 1610.

60 *ibidem* col. 1610.

61 W. Hermann, *op. cit.* p. 158.

62 *ibidem* p. 158.

63 *ibidem* u. 158.

Prin aceasta Ritschl a găsit o formulă de compromis între cercetarea istorică și credința religioasă. El însă nu și-a dat seama că această formulă este doar momentană, legată strict de personalitatea spiritului său, căci în fond cum se poate păstra un anumit cuprins al istoriei ca fundament al credinței dacă cercetarea istorică, conform specificului oricărei cercetări, își modifică mereu concluziile? Această întrebare el nu și-a pus-o. Ea va rămâne, însă, astăzi deschisă și va reprezenta pentru teologia protestantă o continuă cauză de criză.

În ceea ce privește conceptul despre credință, trebuie menționat „accentuarea momentului existențial al credinței”.⁶⁴ Prin aceasta Ritschl reia cu mult mai precis aspectul ființial al credinței lutheriene. De altfel el și afirmă: „Luther și Melachton au precizat noțiunea credinței prin identificarea ei cu noțiunea de încredere în Dumnezeu”.⁶⁵

Credința este deci pentru Ritschl „starea spirituală prin care omul este creștin”.⁶⁶ Aspectului existențial al credinței cât și orientării kantiene anti-metafizice pe care Ritschl a îmbrățișat-o corespunde legarea Revelației de istorie și morală.⁶⁷ La Ritschl Revelație „nu mai este deci o sumă de învățături, ci persoana lui Iisus în puterea ei de a acționa astfel asupra oamenilor, încât aceștia, ca urmare a voinței Lui, să se încreadă în puterea și harul lui Dumnezeu”.⁶⁸ Dumnezeu astfel revelat formează cuprinsul Evangheliei. Interpretarea istorică a Revelației se face deci prin apelarea la Hristos. Hristos este punctul de convergență al istoriei, Revelației și credinței. Totuși pentru Ritschl, Iisus nu este Dumnezeu printr-un fel de natură care ar putea fi deosebită de viața și opera sa, ci chiar prin această activitate religios-morală... Divinitatea „metafizică” a lui Hristos trece la Ritschl într-una cuică”.⁶⁹ Credința adevărată și autentică apare numai în relație cu adevărata Revelație a lui Dumnezeu, zice Ritschl,⁷⁰ adică prin cunoașterea lui Dumnezeu prin Hristos. „Prin această fundamentare a tuturor afirmațiilor teologice în Revelația prin Hristos, Ritschl stă din nou cu totul la Luther”.⁷¹ Desigur, în privința aceasta, se poate face anumite corectări, mai ales că „pentru Ritschl, tonul hotărâtor nu stă pe faptul că Iisus și-a îndeplinit conștient misiunea sa mesianică, împărătească și preotească, numai prin moartea Sa, ci prin întreaga Sa viață pămîntească”.⁷²

Dintre teologii influențați de Ritschl, cei mai însemnați sînt: *Julius Kaftan* (1848—1926) și *Wilhelm Herrmann* (1846—1922). Deși Kaftan a fost și el atras de Kant, numindu-l chiar „filozoful protestantismului”, totuși în ceea ce privește Reforma a fost destul de conservator.⁷³ După el, Revelația este „comunicarea activității și ființei divine”.⁷⁴ Această comunicare este însă orientată în vederea „satisfacerii cerinței practice” a omului.⁷⁵ Se simte aici in-

64 W. v. Loewenich, *op. cit.* p. 95.

65 A. Ritschl, *Die Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, vol. 3, p. 99, în W. v. Loewenich, *op. cit.* p. 95.

66 W. Hermann, *op. cit.* p. 159.

67 vezi G. Gloege, *op. cit.* col. 1610.

68 W. Hermann, *op. cit.* p. 159.

69 T. Bohlin, *op. cit.* p. 29.

70 A. Ritschl, *op. cit.* p. 203.

71 W. v. Loewenich, *op. cit.* p. 94.

72 T. Bohlin, *op. cit.* p. 21.

73 vezi W. v. Loewenich, *op. cit.* p. 111.

74 vezi G. Gloege, *op. cit.* col. 1610.

75 *ibidem* col. 1610.

fluența kantiană. Modernismul lui Kaftan zace însă în tendința sa pragmatic-eudemonistă. În lucrarea sa „Das Wesen der Religion“, Kaftan, pornind de la teoria valorilor lui Ritschl susține că „în religie e vorba în primul rînd despre viață, despre realizarea bunurilor valoroase oamenilor și că credinciosul trebuie să-și considere, în ultimă instanță, credința sa drept obiectiv adevărat, deoarece valorile pe care credința le mijlocește sînt necesare vieții practice a omului“.⁷⁶ Herrmann este mai profund și are o viziune mai de ansamblu. El merge „un pas mai departe decît Ritschl în distingerea premisei credinței specifică Reformei, de formulările ei teologice“.⁷⁷ Pentru Herrmann problema credinței este problema protestantismului. „Credința din inimă devine pentru creștinul evanghelic o chestiune serioasă“,⁷⁸ zice el. „Caracteristicile deosebite ale teologiei lui Herrmann sînt accentuarea trăirii interioare (a credinței) și lupta împotriva legii și învățaturii“.⁷⁹ „Ideea dogmei drept lege unitară de învățatură este potrivnică acțiunii Duhului Sfînt“. „Duhul Sfînt crează indivizi ai credinței“,⁸⁰ spune Wilhelm Herrmann. Prin aceste concepte Herrmann se ridică împotriva ortodoxismului protestant pe care-l vede concretizat într-un exteriorism conceptual autoritar, pe care îl consideră ca rămășiță catolică. Cu Herrmann încep să se audă voci critice la adresa lui Luther. „Dacă vrem să ne lăsăm conduși de Luther, zice el, atunci trebuie să deosebim creștinismul lui Luther de teologia lui care pleacă de la premise catolice“.⁸¹ Mergînd pe această linie el afirmă despre conceptul de Revelație a lui Luther — afirmație doar în parte adevărată — că acesta „a lăsat să se mențină concepția veche-catolică după care Revelația, cea care susține credința, ar fi învățatură transmisă, fără să sesizeze contradicția în care se află cu înțelegerea redescoperită a credinței pauline“.⁸² Conceptul revelational al lui Herrmann se situează deci pe o poziție antitraditionalistă, antiraționalistă și antimistică. Revelația este după el, „o împlinire care ne pune pe noi înșine în fața acțiunii lui Dumnezeu“.⁸³ „Singura Revelația convingătoare, care produce venerație și încredere este apariția istorică a lui Iisus, este puterea vieții sale interioare“.⁸⁴

Putem afirma acum că „de la Schleiermacher pînă la Wilhelm Herrmann marii teologi ai protestantismului nou sînt tot mereu teologi ai experienței (Erfahrungstheologen)“.⁸⁵ Revelația este, în consecință, mai mult sau mai puțin în dependență de experiența noastră religioasă.

Adolf V. Harnack (1851—1930) merge mai departe pe drumul deschis de Ritschl în valorificarea religioasă a istoriei. El reia și teza antidogmatică a lui Herrmann pe care o va demonstra strălucit în opera sa istorică. În același timp se situează la fel pe o poziție critică față de Luther. Nou este la Harnack considerația după care creștinismul dogmatic ca și dogma este „în con-

76 T. Bohlin, *op. cit.* p. 57—58.

77 W. v. Loewenich, *op. cit.* p. 111.

78 W. Hermann, *op. cit.* p. 163.

79 W. v. Loewenich, *op. cit.* p. 112.

80 W. Hermann, *Der Verkehr des Christen mit Gott, im Anschluss an Luther dargestellt*, 5/6 Aufl. 1908, p. 9 în W. v. Loewenich *op. cit.* p. 112.

81 W. Hermann, *Der Verkehr...*, p. 40, în W. v. Loewenich, *op. cit.* p. 113.

82 W. Hermann, *Gesammelte Aufsätze, herausgegeben v. F. W. Schmidt*, 1923, p. 106 în W. Loewenich, *op. cit.* p. 117.

83 G. Gloege, *op. cit.* col. 1610.

84 ibidem col. 1610.

85 W. v. Loewenich, *op. cit.* p. 149.

cepție și construcție o operă a spiritului grec pe terenul Evangheliei⁸⁶. Cât privește pe Luther, acesta este „restauratorul vechii dogme”.⁸⁷ După Harnack problema criticei protestante este de a te situa pe poziția „cu Luther împotriva lui Luther în interesul credinței”.⁸⁸ Tema generală a protestantismului constă după el în „împlinirea consecventă a „reducției” religiei creștine începută prin reformă la Evanghelia lui Hristos”.⁸⁹ Această idee a „reducției” va deveni una dintre ideile convergente ale gândirii protestante contemporane. Revelația, în această perspectivă, rămâne în linii mari în schema existentă la Herrmann. Ea se restrânge la Hristos și va avea o caracteristică total sola fideistă și cu nuanță existențială.

Ernst Troeltsch (1865—1923) extinde critica pe care Harnack o făcuse lui Luther asupra întregului protestantism. Vechiul protestantism este după Troeltsch „o reînflorire a Evului Mediu în mijlocul unei lumi cu totul schimbată”.⁹⁰ În contradicție cu Ritschl el accentuează apartenența fundamentală a reformei la creștinismul catolic. Până și „dogma centrală” protestantă, învățătura despre îndreptare (*Rechtfertigungslehre*) își are originea problematicii ei în Evul Mediu.⁹¹ Specificul protestantismului vechi a fost „o imensă simplificare”, „o temeinică interiorizare și personificare”.⁹² În consecință protestantismul nou nu poate fi considerat „ca moștenitorul legitim al lui Luther”,⁹³ ci produs al lumii moderne. Troeltsch bazează religia pe un „apriori religios” considerînd-o ca o funcție necesară a conștiinței umane. Atitudinea aceasta critică puternic influențată de un obiectivism științific se resfrînge și asupra Revelației. Ca atare aceasta va apare sub trei aspecte „progresive”: „fundamentală în istoria mărturisită de Biblie, progresivă în tradiția istorico-bisericască, prezentă în religiozitatea individuală”.⁹⁴

Din analiza teologiei și în special a concepției revelatoionale a principalelor personalități protestante pînă în pragul secolului nostru putem conchide următoarele: protestantismul sau lutheranismul, cum pe drept cuvînt i se mai spune, poartă în sine povara credității sale lutheriene. Moștenirea pe care Luther a lăsat-o este plină de contradicții. Contradicțiile sînt multiple și pe diverse planuri. Fără a merge la detalii putem spune că Luther pune implicit, deosebit de acut, problema raportului dintre religie și filozofie, dintre nou și vechi. Pe alt plan putem observa la el deosebită tensiune între o interpretare exterioristă și interioristă, ființială a religiei. În legătură cu aceste două contradicții apare și contradicția dintre libertatea și autoritatea religioasă. Aceste trei contradicții care derivă în ultimă instanță dintr-un fond comun sînt cauza desfășurării contradictorii și atît de variate a teologiei protestante ulterioare prin accentuarea uneia sau alteia din tezele contradictorii, din dezvoltarea unora în defavorul altora sau din preluarea criticismului și desfășurarea lui în domeniul religios, criticism care stă la baza acestor contradicții și în

86 A. v. Harnack, *Dogmengeschichte I*, p. 20 în W. v. Loewenich p. 118.

87 A. v. Harnack, *op. cit. vol. III*, p. 814 în *op. cit.* p. 121.

88 *ibidem* p. 879 în *op. cit.* p. 124.

89 W. v. Loewenich, *op. cit.* p. 129.

90 E. Troeltsch, *Luther der Protestantismus und die moderne Welt — Ges. Schr. IV*, 1925, p. 214 în W. v. Loewenich, *op. cit.* p. 132.

91 *ibidem* p. 212, în *op. cit.* p. 131.

92 *ibidem* p. 216, nota 1, în *op. cit.* p. 132.

93 W. v. Loewenich, *op. cit.* p. 139.

94 G. Gloege, *op. cit.* col. 1610.

același timp la baza spiritului în criză a lui Luther. Revelația demonstrează pe viu existența acestor contradicții și crize în care se află religiozitatea protestantă. Ea va lua diverse și variate forme, complexe și antitetice la Luther, după cum am văzut, și diversificate și dezvoltate unitar la diversele personalități care l-au urmat, privite în sine, însă cât se poate de contradictoriu privite în ansamblu. Secolul nostru prezintă urmarea acestei dezvoltări contradictorii, urmarea acestei crize evidente, urmare care a început să se anunțe prin Herrmann și Harnack și care prevedea atunci o depășire a lui Luther prin Luther, dar care se pare că a dus la o evidentă depășire a lui, poate chiar împotriva lui, — căci aici e vorba în ultima instanță de o interpretare mai mult sau mai puțin arbitrară a specificului lutherian — și care într-un viitor nu prea îndepărtat ar putea duce chiar la o depășire a creștinismului. De altfel paginile care urmează vor încerca, urmărind problema Revelației, să dea anumite indicații și în această problemă vitală a creștinismului în general.

Biblioteca Mitropolitană Sibiu

CAPITOLUL II

CONCEPȚIA PROTESTANTĂ ACTUALĂ DESPRE REVELAȚIE

A. *Ce este Revelația?*

Teologia protestantă de azi este puternic străbătută de tendința găsirii specificului. Se caută cu febrilitate specificul religiei creștine. Dar nu numai atât. Se caută mereu și fără odihnă esența, specificul fiecărui fenomen religios în parte. Nu discutăm acum această tendință, aspectul și implicațiile ei, ci ne rezumăm numai a o aminti pentru a explica căutarea febrilă ce caracterizează pe teologii protestanți. Căutarea aceasta după specificul creștinismului a dus la descoperirea importanței Revelației, dar nu s-a oprit aici. Ca urmare se caută asiduu esența Revelației.

Desigur această tendință nu-și are scopul în sine (în care caz n-ar mai avea nimic comun cu religia), ci se face în vederea restaurării creștinismului original. Luther, și după el protestantismul, „și-a făcut o datorie de conștiință din restaurarea unui creștinism primitiv”.⁹⁵ Protestantismul de azi depășește, însă, această „datorie” și nu mai insistă asupra creștinismului primitiv. El vrea să creeze un creștinism pentru omul de azi, să-l creeze, deoarece cel existent nu mai corespunde, afirmă el. În această privință este concludentă opinia lui Brunner în privința omului modern și a atitudinii acestuia față de creștinismul tradițional. „Credo-ul omului modern, zice el, poate fi notat pe scurt astfel: nu-mi pot da în nici un fel seama ce aş putea face cu ceea ce numiți voi „cuvîntul lui Dumnezeu” afirmă omul modern și continuă. Afirmația că ar exista așa ceva ca un Dumnezeu, care vorbește sau a vorbit, sau va vorbi, mi se pare cu totul absurdă ca să nu spun copilăroasă. Această idee, care a jucat, desigur, în istoria omenirii un mare rol, aparține unei faze de mult depășite a umanității, perioadei mitului, a reprezentării antropomorfe a lumii”.⁹⁶ Același lucru îl afirmă și teologul Günther Jacob, când susține că „știința modernă a ajuns, pe baza experiențelor și cercetării faptelor, la concluzii ce stau în contradicție flagrantă cu concepțiile Bibliei asupra naturii”.⁹⁷ Protestantismul pleacă deci, hotărît de la premiza amintită și anume a necorespondenței pentru omul secolului XX a creștinismului existent azi. El nu renunță însă, la premiza după care religia creștină are origină divină, deci mesajul ei vizează pe omul tuturor timpurilor. Pentru a veni în întâmpinarea omului modern creștinismul trebuie restructurat după dimensiunile și orizonturile noi pe care acesta le-a cîștigat.

95 P. Rezuș, *Invățătura protestantă despre cuvîntul...* p. 231.

96 E. Brunner, *Das Wort Gottes und der Moderne Mensch*, Berlin 1937, p. 10.

97 Günther Jacob, *Himmel ohne Gott, Drei Vorträge*, Stuttgart, 1959, p. 17.

Pentru a ajunge, însă, la recreerea creștinismului este nevoie de o metodă sigură. Metoda este preluată de la știință și constă în determinarea rațională a specificului obiectului studiat. Pentru teologul protestant de astăzi, teologia trebuie să devină o știință. Acolo unde acest lucru nu este afirmat explicit, metoda întrebuintată îl implică totuși fără rezerve. La baza tuturor studiilor teologilor protestanți de azi stă, mai pe față sau mai pe ascuns, întrebarea care pentru Andres Nygren reprezintă problema fundamentală a teologiei și anume: „Cum este posibilă teologia ca știință și care sînt criteriile caracterului ei științific?”⁹⁸ Nygren „vrea să dea o fundamentare științifică a filozofiei și teologiei printr-o radicală nou-orientare spre criticismul lui Kant și spre Scheiermacher, care prin eliminarea elementelor „metafizice” garantează caracterul științific al ambelor științe”.⁹⁹ Desigur soluția lui Nygren diferă de soluțiile celorlalți teologi. Ceea ce rămîne însă comun tuturor este metoda științifică amintită, idealul unei teologii știință și tendința găsirii unui motiv fundamental creștin, adică a specificului religiei creștine. În această privință Nygren însuși spune cît se poate de clar: „Dacă cercetarea motivelor (cercetarea motivelor reprezintă metoda specifică a lui Nygren) izbuteste să lămurească motivul fundamental creștin, atunci problema teologiei sistematice este rezolvată principial. Căci prin aceasta se dă răspunsul la întrebarea asupra specificului credinței creștine, întrebare dominantă a teologiei sistematice”.¹⁰⁰

Să urmărim acum cercetările teologilor protestanți cu privire la Revelație, ținînd seama de caracteristicile acestor cercetări, schițate mai sus.

Termenul „Revelație” are o largă circulație în Noul Testament unde îl aflăm în următoarele înțelesuri: φανερόν arătare, manifestare (Ioan 2, 11; 17, 6; Rom. 1, 19; 1 Cor. 12, 7); ἀποκάλυψις, γωσις descoperire, revelație, cunoaștere (Rom. 16, 25; 2 Cor. 12, 1; Gal. 1, 12; 2, 2; Efes. 3, 3; Ap. 1, 1); ἀποκαλύπτειν a descoperi, a revela (Mat. 11, 25, 26; 16, 17; 1 Cor. 2, 10; Gal. 1, 16; Ap. 1, 1 etc.) (P. Rezuș, op. cit., p. 232). În legătură cu aceste cuvinte care stau la baza noțiunii de „Revelație”, cît și în ceea ce privește traducerea lor, teologul protestant O. Weber afirmă: „În Noul Testament ἀποκαλύπτειν indică îndepărtarea unui voal, φανερόν reliefaarea unui ceva ascuns, δγλοῦν arătarea unui pînă atunci necunoscut și γωριζειν comunicarea unui, pînă atunci, inaccesibil”.¹⁰¹ După cum se poate observa din compararea citatelor de mai sus aînt protestantismul cît și Ortodoxia pornesc de la aceleași cuvinte, pe care le traduc în același fel; descoperirea a ceva nou. Același înțeles pare să-l dea și definiția pe care Bultmann o dă Revelației: „În general, spune el, noi înțelegem prin Revelație dezvelirea unui înveliș, descoperirea unui ascuns”.¹⁰² Tot așa se exprimă și Karl Barth. El afirmă: „Revelația, în înțelesul creștin al cuvîntului, înseamnă revelarea, descoperirea unei stări de fapt care este ascunsă omului nu numai faptic ci chiar fundamental”,¹⁰³ sau vorbind metaforic, „o ușă închisă se deschide, un acoperămint e înlăturat. În întunec se

98 Ulrich Mack, *Andres Nygren*, în *Tendenzen der Theologie im 20. Jahrhundert*, Stuttgart, Berlin, Olten, Freiburg, 1966, p. 17.

99 ibidem p. 368.

100 citat după Nygren în Ulrich Mack, op. cit. p. 372.

101 O. Weber, *Grundlagen der Dogmatik*, v. 1, 1955, p. 188.

102 R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, v. III, Tübingen 1960, p. 1.

103 K. Barth, *Das Christliche Verständnis der Offenbarung* în Th. Ex. N. F. 12, 1948, p. 5.

face lumină, o întrebare își găsește răspunsul, o ghicitoare, rezolvarea".¹⁰⁴ Se pare deci că Revelația este înțeleasă de reprezentanții cei mai de seamă ai protestantismului contemporan în sensul tradițional de descoperire a unei noi cunoștințe. Revelația ar fi identică, deci, cu γνωσις cunoașterea. Aceasta este, încă, numai aparent. Barth, de exemplu, se ridică hotărât împotriva adevărilor revelate. „Noțiunea adevăruri revelate, în sensul unor propoziții învestite o dată pentru totdeauna cu autoritatea divină, după text cât și după sens, este teologic imposibilă”.¹⁰⁵ De aceea, după el, „dogmatica ca atare nu întreabă ce au spus Apostolii, și profeții, ci ce anume trebuie să spunem noi pe baza Apostolilor și profeților”.¹⁰⁶ Revelația pierde, astfel, caracteristica intelectuală. Și prin aceasta, protestantismul de azi se îndepărtează de protestantismul liberal și ortodox, cât și de înțelesul tradițional. Cu toate acestea, nu se poate nega total Revelației un accentuat caracter de cunoaștere. Această cunoaștere are un aspect deosebit.

Căutînd să definească mai exact Revelația, Barth afirmă: „Cunoașterea Revelației este cunoașterea unei relații reale între Dumnezeu și om”.¹⁰⁷ Iar pentru Bultmann întrebarea fundamentală este dacă Revelația este o comunicare de cunoștințe (Wissensmitteilung) sau un eveniment (Geschehen), care „mă transpune într-o nouă stare a cului meu”.¹⁰⁸ Deși în cunoaștere, accentul se deplasează în protestantismul contemporan de la teoretic spre practic. În această privință Emil Brunner spune cât se poate de clar: „Revelația biblică a Vechiului și a Noului Testament se ocupă de relația lui Dumnezeu cu oamenii, a omului cu Dumnezeu. Ea nu conține nici o învățătură despre Dumnezeu în sine sau despre omul în sine. Ea vede totdeauna pe Dumnezeu ca Dumnezeu spre om, iar pe om totdeauna ca om spre Dumnezeu”.¹⁰⁹ Într-un studiu recent despre Revelație, Walther Zimmerli bazat pe bibliografie protestantă asupra subiectului unește în definirea noțiunii de Revelație aspectul de cunoaștere cu cel practic de eveniment, relație. El spune: „Cuvîntul Revelație presupune ca antonim cuvîntul învăluit”, se păstrează, deci, aspectul de descoperire. Această descoperire, însă, „nu se referă nici la vederea unui adevăr etern, ce stă dincolo de temporalitate, ci dimpotrivă este vorba de anunțarea unei întîmplări”.¹¹⁰ Noțiunea de cunoaștere se referă deci la o întîmplare, la o relație.

Să urmărim în continuare aspectele pe care le primește noțiunea de Revelație în contextul teologiei dialectice și a teologiei existențiale.

Teologia protestantă nu-și dezice nici astăzi numele. Ea rămîne în continuare protestatară. „Teologia dialectică”, în cadrul căreia se număra la început și R. Bultmann, s-a ridicat împotriva teologiei liberale care la rîndul ei se formase prin atacarea teologiei ortodoxe protestante. Iată ce spune în această privință Bultmann în anul 1924: „În polemica celei mai tinere mișcări teologice, care e caracterizată în special prin numele lui Barth și Gogarten, împotriva așa numitei teologii liberale, e vorba nu de o lepădare de trecutul pro-

¹⁰⁴ ibidem p. 3.

¹⁰⁵ K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik. Die Lehre vom Wort Gottes, Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik*, vol. 1, München 1932, p. 14.

¹⁰⁶ ibidem p. 15.

¹⁰⁷ K. Barth, *Offenbarung, Kirche, Theologie*, München 1934, p. 19.

¹⁰⁸ vezi R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, vol. III, p. 2.

¹⁰⁹ E. Brunner, *Wahrheit als Begegnung*, Berlin, Zürich, 1938, p. 33.

¹¹⁰ Walter Zimmerli, *Offenbarung in Theologie für Nichttheologie*, III, p. 72

priu, ci de o explicitare cu el: nu de reînnoirea Ortodoxiei (protestante), ci de meditarea asupra consecințelor, care rezultă din situația determinată de teologia liberală.¹¹¹ Critica adusă de teologia dialectică teologiei liberale e că aceasta în tendința ei de raționalizare privează religia creștină tocmai de specific și anume de divin, de Hristos. Și aceasta pe drept cuvânt. În această privință Bultmann este foarte clar. „Obiectul teologiei, spune el în lucrarea citată, este Dumnezeu și reproșul împotriva teologiei liberale este acela că ea nu tratează despre Dumnezeu, ci despre om. Dumnezeu înseamnă radicala negare și desființare a omului”.^{112 113}

Teologia liberală, desființînd apriorismul revelațional¹¹⁴ și înlocuindu-l cu rațiunea autonomă, pune sub semn de întrebare divinitatea lui Dumnezeu, care depinde acum de anumite criterii de judecată umane. Cu aceasta se relativizează și posibilitatea revelației și a oricărei activități divine. Dumnezeu și toată problematica religioasă se transformă într-un joc al rațiunii. Teologia dialectică și-a dat seama de consecințele nefaste ale unei asemenea poziții și se ridică cu vehemență împotriva ei. Aceasta, însă, nu fără a renunța la metoda protestantă de totdeauna și la mirajul unei teologii-știință. Poziția inițială a protestantismului actual se bazează pe teza că „Dumnezeu în revelația sa trebuie să fie datul prim, trebuie să rămînă termenul a quo, de la care își poate trage originea Biserica, propovăduirea și teologia ei. Omul nu dispune de nici un fel de criteriu, care să-i permită să demonstreze sau să conteste realitatea și adevăritatea Revelației, căci Dumnezeu este suveran”.¹¹⁵ De aceea poate spune Barth în continuare: „Că ea (Revelația) este eveniment, ne-o spun martorii biblici. Dacă ei au dreptate, atunci ea e evenimentul evenimentelor. Atunci Descartes n-are dreptate. Propria noastră existență ne este mai puțin sigură decît acest eveniment, existența lui Dumnezeu pentru noi”. Prin aceasta Barth taie cu o singură lovitură curajoasă nodul încîlcit gordian al problematicii teologiei tradiționale,¹¹⁷ care începuse să se sufocă în propriile ei încîlceli și să deschidă un nou orizont preocupării teologice. Revelația își regăsește la Barth valoarea ei inițială. Rolul acesta de piatră unghiulară pe care și-l recapătă în edificiul religios îl face pe Barth să afirme că „Revelația... nu este cu nimic mai puțin decît Dumnezeu însuși”.¹¹⁸ Această afirmație care se bazează și pe o altă serie de teze ale lui Barth va avea însă consecințe deosebite. Remarcăm acum aici numai faptul că afirmația de mai sus e perfect logică, deoarece, după concepția teologiei dialectice, divinitatea este percepută de om numai datorită Revelației. „Credința (corespondentul uman al Revelației) vorbește însă despre Dumnezeu ca dincolo de lume și știe că Dumnezeu devine vizibil numai prin Revelația sa și că în fața acestei Revelații tot ceea ce înainte

111 R. Bultmann, *Glaube und Verstehen*, Tübingen 1933, p. 1.

112 ibidem p. 2.

113 Putem anticipa aici că această acuză adusă de Bultmann la începutul carierei sale teologice împotriva teologiei liberale se întoarce azi împotriva lui însuși.

114 vezi P. Rezuș, *Servitutea rațională a protestantismului*, în *Ortodoxia*, 3/1955, p. 395.

115 Eberhard Rübner, *Fragen der Theologie K. Barth an die gegenwertigen Situation in der evangelischen Theologie*, în *Theologische Strömungen der Gegenwart*, Göttingen 1965, p. 393.

116 K. Barth, *Offenbarung, Kirche...* p. 23.

117 E vorba de încîlcita și mereu dezbătută problemă a existenței divinității.

118 K. Barth, *Offenbarung, Kirche...* p. 20.

se numea Dumnezeu, nu este Dumnezeu".¹¹⁹ Ca atare „creștinismul stă și cade în specificul său cu această credință, că în Hristos Dumnezeu tratează cu omenirea și îi vorbește și anume numai acolo El însuși. Aceasta, acest nemai-auzit, acest exclusiv, această minune înțelege creștinul când vorbește despre Revelație".¹²⁰ Și mai clar se exprimă episcopul anglican John A. T. Robinson, când afirmă că „credința creștină stă și cade cu Revelația, cu Hristos, care a dezvăluit ultimul adevăr, nu numai asupra omului ci și asupra întregii naturi, asupra a tot ceea ce este”.¹²¹

Identificarea pe care teologia dialectică o face cu Barth, între Revelație și creștinism și după cum am văzut și o să mai vedem cu Dumnezeu și Hristos va duce pe Barth și de altfel și pe alți teologi ca de pildă și în special pe Bonhoeffer, să afirme că religia e cu totul altceva decât creștinismul. „Căci, zice Barth, acolo unde se vrea să se compare și să se identifice Revelația cu religia, acolo Revelația a rămas neînțeleasă... Ea este înțeleasă numai acolo unde primul și ultimul cuvânt despre religie este așteptat numai și numai de la ea”.¹²²

Din citatele de mai sus s-a putut constata că Revelația este considerată de protestanți ca o acțiune a lui Dumnezeu, sau chiar, după cum am văzut la Barth „Dumnezeu însuși”. Aceasta cu atât mai mult cu cât „Dumnezeu este subiectul însuși mereu prezentat al Revelației”.¹²³

La Barth găsim o schimbare în considerarea identității Revelația=Dumnezeu. În timp ce în primul volum al Dogmaticii sale „Christliche Dogmatik I” din 1927 Barth considera Revelația ca „evenimentul lui „Deus dixit”, ca „istoria primordială” indiferență din punct de vedere istoric, care se manifestă în „Scriptură și propovăduire”,¹²⁴ deci ca cuvânt, în forma sa cea mai abstractă, va încerca, mai târziu, să concretizeze această idee considerând Revelația ca manifestare a lui Dumnezeu în Treime. În acest sens, în noua ediție a Dogmaticii sale el afirmă: „Revelația mărturisită de Sfânta Scriptură este Revelația lui Dumnezeu, care ca atare, adică ca Domn, este Tatăl, de la care ea vine, Fiul, care o îndeplinește obiectiv (pentru noi) în Duhul Sfânt, care la rîndul lui o execută subiectiv (în noi) și care în fiecare din aceste moduri deosebite de a fi și de a acționa este unul și același Dumnezeu”.¹²⁵

Același lucru îl afirmă și teologul Paul Althaus când susține că „realitatea Revelației nu este, deci, nimic altceva decât realitatea Trinității”.¹²⁶

Revelația fiind Dumnezeu însuși se înțelege de la sine că ea este „o cauză care n-are nevoie de nici o altă cauză mai înaltă sau mai adîncă, deasupra ei sau în spatele ei, ci care este pur și simplu cauza ei înșiși și astfel față de oameni ea reprezintă o instanță în fața căreia nu mai e posibil nici un apel la o instanță superioară”.¹²⁷ Specificul Revelației deci nu este comunicarea de

119 R. Bultmann, *Glaube und Verstehen*, 1933, p. 294.

120 E. Brunner, *Philosophie und Offenbarung*, p. 15.

121 John A. T. Robinson, *Gott ist anders* (Hanest to God), München 1964, p. k 32.

122 K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik, Die Lehre vom Wort Gottes — Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik*, vol. I, München 1939, p. 321.

123 ibidem p. 1.

124 G. Gloege, *op. cit.* col. 1610.

125 K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, vol. I, p. 1.

126 P. Althaus, *Grundriss der Dogmatik*, erstes Teil, Erlangen 1929, p. 18.

adevăruri ci acțiunea de apropiere spre om. Această teză e cât se poate de normală luînd în considerare aversiunea teologiei noi protestante împotriva a tot ce a făcut obiectul predilect al preocupării teologiei liberale și anume raționalizarea tuturor dogmelor creștine. Teologia modernă protestantă va evita pe cât posibil teoretizarea căutînd să păstreze cât mai strînsă legătura cu practicul, cu viața creștină.

Identificarea Revelației cu acțiunea lui Dumnezeu o găsim la toți teologii protestanți actuali. Am găsit-o la Barth, o găsim la Bultmann, care afirmă expres: „Revelația este întîmplare contingentă, acțiune îndreptată spre om și nu cunoaștere în sensul cunoașterii raționale”,¹²⁸ o găsim la Brunner, care spune că „Revelația de sine a lui Dumnezeu nu este obiect, ci numai și numai acțiune și oferire a unui subiect, mai bine spus a unei persoane”.¹²⁹ Revelația e acțiunea lui Dumnezeu care are drept obiectiv omul, mîntuirea lui. Forma în care aceasta se îndeplinește are aspectul de „adresare către oameni, care le dezvăluie acestora situația lor (și anume ca păcătoși în fața lui Dumnezeu) și cărora Dumnezeu le promite din milă dreptatea Sa”.¹³⁰

„Revelația, zice Bultmann iarăși, nu mijlocește nici o cunoaștere asupra lumii ci ea se adresează”.¹³¹ Adresarea aceasta a lui Dumnezeu nu se face, deci, în scopul oferirii unor adevăruri metafizice. Ca atare, devine clar „în ce sens poate fi considerată Scriptura ca Revelație. Și anume, niciodată în sensul că în ea s-ar anunța adevăruri generale și care să fie adunate ca atare și puse normativ mai presus decît celelalte adevăruri ale rațiunii, ci doar că ea este mărturia venirii lui Dumnezeu, a împlinirii omului în istorie și har”.¹³²

În legătură cu aspectul de adresare al Revelației trebuie menționat aici strînsa legătură care există între aceasta și cuvîntul lui Dumnezeu. Menționăm acum aceasta doar, urmînd ca într-un capitol următor să analizăm mai amănunțit problema apărută. Aceasta cu atît mai mult cu cît noțiunea de „cuvînt al lui Dumnezeu” deține în protestantism o funcție primară.

Remarcam ceva mai înainte că Revelația a fost identificată de Barth cu Dumnezeu, iar la un moment dat cu aspectul de cuvînt al lui. Identificarea Revelației cu cuvîntul lui Dumnezeu nu e întîlnită numai la Barth. Astfel, teologul P. Althaus afirmă: „Gîndirea bisericească evanghelică este determinată prin aceea că ea înțelege Revelația lui Dumnezeu riguros ca cuvînt al lui Dumnezeu”¹³³ sau în alt loc: „Revelația este cuvîntul care solicită, care vrea să fie recunoscut și cuprins, adică crezut printr-o hotărîre”.¹³⁴

Se pune acum întrebarea: dacă Revelația este acțiune a lui Dumnezeu manifestată prin adresare, agrăire, nu este ea în același timp și o descoperire a ființei Sale? La această întrebare răspunsul teologilor protestanți nu mai este atît de unitar. În general cu toții sînt de acord că „Dumnezeu ca persoană

127 K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, vol. I, p. 321.

128 R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, 1933, p. 18.

129 E. Brunner, *Wahrheit als Begegnung*, p. 56—57.

130 după Bultmann citat din Hans Conzelmann, *Tendenzen der Theologie...* p. 245.

131 R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, vol. III, Tübingen 1962, p. 30.

132 W. Zimmerli, *op. cit.* p. 72.

133 P. Althaus, *op. cit.* p. 65.

134 *ibidem* p. 17.

este cunoscut numai în Revelația sa personală".¹³⁵ Totodată se recunoaște că „în această Revelație Dumnezeu își aduce la expresie propria și adevărata sa ființă. El este primul, necondiționatul, stăpînul liber, cel nelegat de nici o presupunere, creatorul, Domnul".¹³⁶ „Prin Revelație Dumnezeu își exprimă propria și adevărata Sa ființă ca iubire nemotivată, ca iubire ce se oferă necondiționat".¹³⁷ Revelația este, deci, expresia acestei iubiri și de aceea un motiv în plus de a o identifica, cum face Barth, cu Dumnezeu însuși.¹³⁸ Descoperirea pe care Dumnezeu o face oamenilor este, deci, descoperirea unei cunoștințe despre Dumnezeu care însă nu are un scop teoretic, gnoseologic, ci unul practic căci „revelarea și cunoașterea... este totdeauna momentul hotărîtor al relației dintre Dumnezeu și om. Noi înțelegem acum de ce este așa, deoarece Dumnezeu vrea să fie recunoscut ca Domn... or numai în recunoașterea sa ca Domn El este Domn în adevăratul sens al cuvîntului".¹³⁹ Între cunoașterea aceasta și acțiune este o strînsă legătură, căci „cunoașterea și acțiunea sînt aici una. Dumnezeu se oferă în iubire dar aceasta se întîmplă în adevăratul sens al cuvîntului numai acolo unde această iubire e recunoscută în iubirea-răspuns. Fără această întîmplare comunicarea de sine nu se poate desăvîrși. Ea nu-și atinge țelul".¹⁴⁰ Putem deci spune că „Dumnezeu se face cunoscut, se revelează, se comunică. Și pe baza acestei întîmplări revelaționale sau acțiuni revelaționale poate și omul să cunoască la fel printr-un eveniment, printr-o decizie" pe Dumnezeu și relația lui cu El, determinată tot de Dumnezeu".¹⁴¹ „Înseamnă însă Revelația lui Dumnezeu și dezvăluirea Sa? A devenit El prin Revelație disponibil observației sau rațiunii? Nu se află în discuția asupra iraționalului și numinosului adevăratul protest împotriva raționalismului și moralismului teologic?, se întrebă Bultmann și tot el răspunde: nu!"¹⁴² Rămîne deci cît se poate de clară concluzia că Revelația descoperă din ființa lui Dumnezeu numai atît cît privește relația Sa cu oamenii, deci doară fața Sa îndreptată spre om. Această față se numește iubire.

Desigur, unii teologi se apropie mai mult de interpretarea Revelației ca izvor de cunoștințe asupra ființei lui Dumnezeu în sine, însă fără a părăsi noua bază de interpretare. Cel mai departe în noua interpretare merge, însă, Barth și pe de altă parte Bultmann și unii discipoli din școala lui. Barth ajunge la interpretarea cea mai formală a Revelației. El afirmă că „noi din Revelație numai atîta știm că Deus dixit — aceasta singur formează cuvîntul lui Dumnezeu".¹⁴³ Acest lucru reiese cu evidență ca o consecință logică și din identificarea pe care o face Barth între Revelație și Dumnezeu. Or Dumnezeu

135 E. Brunner, *Wahrheit als...* p. 106.

136 ibidem p. 71.

137 ibidem p. 71.

138 Protestantismul de azi în tendința lui de a se apropia de om în complexitatea lui pune tot mai mult accent pe iubire. În acest sens sînt edificatoare cuvintele lui John A. T. Robinson, referitoare la cunoașterea lui Dumnezeu: „Dacă cunoaștem întradevăr pe Dumnezeu, acesta se poate decide doar în legătură cu întrebarea: cît de profund ai iubit? căci „cel ce nu iubește nu cunoaște pe Dumnezeu, căci Dumnezeu este iubire" (1 Ioan 4, 8), (John A. T. Robinson, *op. cit.* p. 67).

139 E. Brunner, *Wahrheit als...* p. 47.

140 ibidem p. 48.

141 ibidem p. 36.

142 R. Bultmann, *Glaube und Verstehen*, 1933, p. 297.

143 K. Barth, *Die Christliche Dogmatik*, vol. I, München 1927, p. 64, în A. A. Bidian, *Ideea de transcendență în teologia dialectică*, în *Studii Teologice* 3—4/1956, p. 207.

fiind „Deus absconditus“ (Dumnezeul ascuns)¹⁴⁴ rezultă logic că și revelația e doar revelare a misterului divin. De altfel, Barth spune expres acest lucru: „Revelația... nu e nimic mai puțin decât Dumnezeu însuși. De aceea ea este un mister, adică o realitate a cărei posibilitate se află absolut în ea însăși, pe care o putem înțelege, deriva și întemeia în etern, doar din ea însăși și nu din altă parte“.¹⁴⁵

Formalismul acesta, însă, nu exclude existența Revelației sau a lui Dumnezeu, însă o lipsește de un conținut clar și operant. Nu același lucru se întâmplă, însă, cu Bultmann care în cele din urmă aproape că îndepărtează din sfera realităților religioase Revelația, deoarece „la capătul drumului pretins de el (al demitologizării) stă constatarea că N. Testament socotește ce e drept că „Dumnezeu există“ însă astăzi trebuie să „recunoaștem imposibilitatea acestei considerații și a acestei idei pentru noi“. „A socoti existența unei divinități“ este „o presupunere“ pe care noi „nu o mai putem face“.¹⁴⁶

Bultmann cu teza sa a demitologizării merge pe muchea unui cuțit. Susținând teza după care „întreaga înțelegere a lumii care e presupusă în predica lui Iisus ca și în general în Noul Testament, este mitologică, adică... concepția după care puteri supranaturale intervin în mersul lucrurilor... după care puteri supranaturale intervin în viața interioară a sufletelor etc.“¹⁴⁷ și această concepție mitologică urmînd a fi demitologizată spre a nu mai contrazice adevărurile științei, însă pe de altă parte neputînd demitologiza și Revelația fără să desființeze creștinismul însuși, Bultmann se vede nevoit să facă o întreagă echilibristică cu noțiunea de Revelație. Ca atare, sensul Revelației este „de a ajunge prin ea la adevărata noastră“.¹⁴⁸

„Credința creștină, spune el în altă parte, vorbește despre o Revelație și se referă prin aceasta la acțiunea lui Dumnezeu ca la o întâmplare care... nu mijlocește învățături ci atinge existența omului și îl învață sau mai bine zis îl împuternicește să se înțeleagă ca purtat de puterea transcendentă a lui Dumnezeu“.¹⁴⁹

În această perspectivă Revelația devine o noțiune cît se poate de fragilă mai ales luînd în considerare și atitudinea foarte echivocă a lui Bultmann din ultima perioadă, față de activitatea lui Dumnezeu, atitudine care străbate și în citatul de mai sus.

H. Braun care duce la capăt drumul inițiat de Bultmann ajunge astfel să afirme că „Dumnezeu este „obiectivarea“ unui anumit gen de sentiment al aproapelui...“¹⁵⁰ Prin aceasta Revelația se spulberă ca un vis. Drumul făcut de conceptul de Revelație la Bultmann este cît se poate de semnificativ pentru evoluția gândirii protestante și a specificului ei. Desigur protestantismul actual, în mare, se îndepărtează de asemenea interpretări extremiste, cum sînt cele ale lui Bultmann și Braun, rămînînd fidel interpretării ei drept „legătură a lui Dumnezeu cu omul și a omului cu Dumnezeu“.

¹⁴⁴ ibidem p. 137.

¹⁴⁵ K. Barth, *Offenbarung, Kirche...* p. 20.

¹⁴⁶ R. Bultmann, în Eberhard Hübner, *op. cit.* p. 10.

¹⁴⁷ R. Bultmann, *Jesus Christus und die Mythologie, Das Neue Testament im Licht der Bibelkritik*, Hamburg, 1964, p. 11—12.

¹⁴⁸ R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, vol. III, p. 6.

¹⁴⁹ R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, vol. IV, Tübingen 1965, p. 120.

¹⁵⁰ H. Braun, *Die Problematik einer Theologie der Neuen Testament* în 2ThK. Beiheft 2/1961, pag. 3 urm. în Eberhard Hübner, *op. cit.* p. 10.

În lumina acestei interpretări Barth analizează și găsește că Revelația este întemeiată de Dumnezeu „de la care ea poate avea putere și statornicie“. Aceasta însă nu înseamnă că e întemeiată pe echivocitatea adevărului naturii noastre umane, a rațiunii noastre sau chiar a iubirii noastre ci e întemeiată în hotărîrea liberă a lui Dumnezeu cel etern și neschimbabil¹⁵¹. Deci, deși relație, Barthi exclude orice participare umană la apariția ei. Ea se întemeiază numai și numai pe hotărîrea lui Dumnezeu, rolul omului fiind exclusiv de a o primi. Aceasta deoarece „între om și Dumnezeu stă o barieră de bronz care nu putea fi înlăturată și străpunsă decît de către Dumnezeu însuși prin autoritatea neînțeleasă a Cuvîntului său de Domn și de Creator, prin comunicarea Sa de sine, prin oferirea Sa, prin Revelația Sa care este acțiunea Sa de împăcare, prin acțiunea Sa de împăcare care este Revelația Sa“¹⁵². Barieră de ne străbătut, distanță enormă iată numai cîteva metafore, scumpe protestantismului de totdeauna și în special celui actual, care dă o coloratură specială întregii problematice teologice și consecințe incalculabile soluțiilor și aspectului vieții religioase protestante. Datorită acestei bariere înfrîntoare actul revelațional capătă o semnificație majoră. El devine unica cale spre mîntuire, unica legătură cu Dumnezeu. Fără el omenirea e supusă iremediabil pierzaniei. Ca atare și împăcarea, cum este definită Revelația, primește o pondere gravă, exprimînd în ultimă instanță esența Revelației, Revelația însăși. Barth exprimă acest lucru expres prin cuvintele: „Aceasta este Revelația, sensul ei, conținutul ei, puterea ei; ea este împăcare împlinită și îndeplinită. Împăcarea (Versöhnung) nu este un adevăr care a trebuit să ne devie cunoscut nouă doar prin Revelație, ci împăcarea este adevărul lui Dumnezeu însuși, care ni se dăruiește pe sine în Revelația Sa, pe El însuși, Puternicul, Sfîntul, Eternul, nouă neputincioșilor, păcătoșilor, muritorilor. Revelația este împăcare tot așa de sigur precum ea este însuși Dumnezeu; Dumnezeu la noi, Dumnezeu cu noi și hotărîtor și mai înainte de toate Dumnezeu pentru noi“¹⁵³. În acest citat Barth dă o semnificație nemaiîntîlnită Revelației. Interpretarea lui e profundă și în același timp cît se poate de logică. Ea e profundă prin calificarea ei drept dăruire, căci într-adevăr pentru ca Revelația să poată aduce împăcarea, ea trebuie să implice o dăruire a Divinității fie într-un sens chenotic, fie într-unul de sfîntire a omului, căci numai astfel această împăcare se poate îndeplini, luînd mai ales în considerare antiteza ireconciliabilă dintre om și Dumnezeu. Prin aceasta Barth redescoperă un adevăr de mult cunoscut de Ortodoxie — dăruirea plină de iubire a lui Dumnezeu — care nu va reuși, însă, să anihileze ideea contrară și inhibatoare, din punct de vedere religios transcendentiei divine totale și reci. Găsim totodată aici în citatul de mai sus, și explicația barthiană a identificării Revelației cu Dumnezeu. Aceasta se face datorită faptului că distanța enormă între Dumnezeu și om nu permite acestuia din urmă să-l cunoască pe Dumnezeu prin propriile mijloace. E nevoie, deci, ca Dumnezeu să facă aceasta. Or, Dumnezeu se îndreaptă spre om nu pentru ca acesta să-l cunoască pe El așa cum acesta există, lucru imposibil omului tocmai datorită stării sale antagonice față de Dumnezeu, în care se află, ci pentru a se împăca cu el, pentru a-l ajuta, pentru a fi, cum spune Barth, „la noi, cu noi și mai înainte de toate pentru noi“. Deci, pentru a ne mîntui. Această acțiune de apropiere a lui Dumnezeu, de împăcare, de mîntuire ni-l prezintă, însă, pe Dumnezeu nu cum este și ce este

151 K. Barth, *Offenbarung, Kirche* ... p. 19.

152 E. Brunner, *Philosophie u. Offenbarung*, p. 24.

153 K. Barth, *Offenbarung, Kirche* ... p. 22.

În sine ci doar în raport cu acest scop al Său. Dumnezeu, deci, ne devine cunoscut în Revelație și noi știm despre El numai atît cît s-a arătat El în acțiunea de revelare, care are în vedere numai împăcarea. Deci Revelația este însuși Dumnezeu, desigur cu corectivul necesar; acel Dumnezeu pe care noi îl cunoaștem.

Spuneam că interpretarea lui e și foarte logică, lucru ce apare din înlănțuirea ideilor și mai ales din premiza care stă la baza tuturor concluziilor sale, concluzii care reprezintă tocmai prelucrarea logică a acesteia și anume ideea distanței infinite dintre om și Dumnezeu, a acelei bariere de bronz a lui Brunner. Cunoscînd acestea putem înțelege de ce „Revelația lui Dumnezeu este cel mai hotărîtor lucru pe care Dumnezeu îl face față de om... Dumnezeu este Dumnezeu — spre om tocmai de aceea și în aceea, deoarece și întrucît s-a revelat, iar omul este tocmai de aceea și în aceea om-de-la-Dumnezeu, deoarece și întrucît el recunoaște pe Dumnezeu pe baza Revelației sale”.¹⁵⁴ În rezumat deci, noi ne dăm seama de existența lui Dumnezeu numai datorită Revelației, iar aceasta ne face cunoscut pe Dumnezeu în modul în care El se îndreaptă spre noi.

Deși aparent existența Divinității e scoasă, astfel, din imperiul capricios al cercetării rațiunii și pusă oarecum sub autoritatea însăși a lui Dumnezeu, totuși în fapt ea depinde exclusiv de credință și ca atare e solidară cu existența precară și șovăielnică a acesteia. Dumnezeu și, o dată cu El, Revelația și religia țin de acum înainte numai de domeniul credinței, se mențin și cad o dată cu aceasta. Pentru a salva, în consecință, religia ca urmare a crizei credinței, se ivesc doar următoarele soluții:

1. Sau se caută întărirea credinței prin rațiune, cum fac în general mai toți teologii protestanți în frunte cu Barth, Brunner, Gogarten etc.

2. Sau se caută formularea unei religii fără Revelație, cum o face gînditorul englez J. Huxley, sau a unui creștinism în care existența lui Dumnezeu poate rămîne indiferentă, în genul ultimei etape a gîndirii demitologizante a lui Bukmann și școala lui (H. Braun etc.), deci a unei religii total secularizate, puternic înfiptă în antropologie sau

3. se caută crearea unui creștinism areligios după schema preconizată de talentatul gînditor protestant mort într-un lagăr nazist și acum la mare modă, Dietrich Bonhoeffer.

După cum se poate observa, întreaga teologie protestantă modernă puternic influențată de Barth, se caracterizează printr-o accentuare deosebită a noțiunii de Revelație. În al doilea rînd conceptul de Revelație al teologiei dialectice își are centrul său de greutate în special în latura formală. Deși această concepție revelațională a devenit aproape generală în protestantism totuși unii teologi nu sînt pe deplin de acord cu ea. În special nu sînt de acord cu ideea că Revelația reprezintă „Revelația de sine a lui Dumnezeu” (Selbst-offenbarung Gottes). Printre teologii care se ridică împotriva acestei interpretări putem cita pe G. Gloege, H. Schulte și W. Elert etc. G. Gloege afirmă astfel: „Noțiunea de Revelație de sine a lui Dumnezeu (apărută la W. Herrmann) care conturează în continuare gîndirea teologică (vezi Barth) este străină Noului Testament”.¹⁵⁵ După Elert „noțiunea de Revelație nu este niciodată întrebuintată pe deplin de către apostoli ca denumire generală pentru predica lor. Dimpotrivă, termenul „Evangelhie” care este întrebuintat de către sinoptici, în

¹⁵⁴ E. Brunner, *Wahrheit als...* p. 37.

¹⁵⁵ G. Gloege, *op. cit.* col. 1611.

Faptele Apostolilor, în toate epistolele lui Pavel, în prima epistolă a lui Petru și în Apocalipsa lui Ioan desemnează limpede propovăduirea nontestamentară¹⁵⁶.

Elert ia atitudine hotărâtă împotriva noțiunii de „Revelația de sine a lui Dumnezeu”. El susține că „nicăieri nu se spune că Dumnezeu s-a revelat pe sine însuși sau că se revelează sau că se va revela”.¹⁵⁷ „Fără îndoială cuvântul Revelație se referă la o serie de conținuturi care stau într-o mai apropiată sau mai îndepărtată legătură cu Dumnezeu însuși”,¹⁵⁸ zice mai departe Elert, ca să conchidă apoi: „Revelația fără alt adaos este o noțiune cu totul formală care poate fi umplută cu cele mai diverse conținuturi”.¹⁵⁹ Ca atare Elert consideră Revelația ca o revelare a unui paradox și anume a mîniei și a harului lui Dumnezeu. „Ceea ce se revelează despre Dumnezeu, zice Elert, se poate descompune în continuare în cele două subcategorii: a mîniei și a harului”.¹⁶⁰

Cu toată interpretarea aceasta, mai tradițională, a Revelației întîlnită la Elert nici acest teolog nu se poate sustrage concepției Kerygmatică a propovăduirii care îl apropie în cele din urmă iarăși de interpretarea pe care tocmai vroia să o combată.¹⁶¹

Definirea Revelației în adevăratul sens al cuvîntului și întreaga ei problematică se poate pune numai la acei teologi pentru care existența divinității este un fapt dincolo de orice discuție. Să urmărim deci în continuare definirea pe care Revelația o capătă în studiile teologilor protestanți din această tabără sau care la un moment dat aparțineau ei.

Explicațiile date pînă acum Revelației, cu excepția lui Elert au fost pur formale. Mărea însemnătate pe care o primește Revelația în teologia protestantă nu putea însă să se bazeze doar pe seria aceasta de considerațiuni formale, oricît de bine bazate din punct de vedere teologic ar fi fost ele. Aceasta cu atît mai mult cu cît Revelația, în noua orientare a teologiei protestante, nu mai putea fi identificată material cu o învățătură divină și ca atare eternă despre Dumnezeu, lume, om și mîntuire. Singurul suport material ce-i mai rămăsese era persoana lui Hristos. Acest lucru îl și face, cu o pasiune deosebită, tocmai pentru a umple hiatusul material în care simțea că se află Revelația lipsită nu numai de substratul material oferit de Sf. Tradiție căzută în dizgrație o dată cu Luther, dar și de edificiul întreg al adevărilor dogmatice, bazate pe Biblie, devenite suspecte o dată cu apariția criticismului modern și cu falimentul teologiei liberale. Pornind de la constatarea formală că Revelația înseamnă o acțiune a lui Dumnezeu, o întîmplare care se realizează în istorie, teologia actuală protestantă preia de la teologia liberală problematica istorică și o valorifică pozitiv în sens creștin, identificînd o anumită întîmplare istorică cu acțiunea de apropiere a divinității de om. Istoria capătă astfel un aspect supranatural. Dar nu istoria în general căci „istoria poate să rămîna pe anumite porțiuni mută iar pentru interpretare doar o ghicitoare nedezlegată. Ea nu este niciodată propriu-zis o Revelație. Dumnezeu nu este niciodată prezent într-un mod simplu în istorie. Istoria este însă din cînd în cînd unealta Sa, locul

156 W. Elert, *Der Christliche Glaube* ... p. 116.

157 ibidem p. 134—135.

158 ibidem p. 135.

159 ibidem p. 138.

160 ibidem p. 138.

161 ibidem p. 177.

unde apare Cuvîntul Său¹⁶². Istoria este deci locul apariției Revelației, iar Revelația, deplinătatea ei, este Iisus Hristos. Aceasta nici nu putea fi altfel, căci „Dumnezeul personal poate fi recunoscut ca atare numai în Revelația sa personală și aceasta este întruparea Cuvîntului¹⁶³”.

„Ceea ce spune Noul Testament despre Iisus este cît se poate de clar și concis exprimat în primul verset al Evangheliei lui Ioan... Foarte apropiată este traducerea: și ceea ce era Dumnezeu, acesta era Cuvîntul. Cu alte cuvinte, dacă privești pe Iisus atunci zărești pe Dumnezeu, căci „cel ce mă vede pe mine vede pe Tatăl” — Ioan 14, 9. El a fost expresia desăvîrșită a lui Dumnezeu. Cuvîntul lui Dumnezeu vorbea și acționa prin El ca prin nimeni altul¹⁶⁴. Iisus Hristos descoperă prin existența Sa pe Dumnezeu în modul cel mai deplin cu putință, căci „în El Dumnezeu se descoperă ca Dumnezeu — spre — om, ca Dumnezeu care dorește pe om din ființa lui plină de iubire, pe omul care îi răspunde în iubire, în iubirea pe care el i-o dăruiește lui ca Creator și Mîntuitor¹⁶⁵. Revelația este deplină în Hristos deoarece ca singură dă naștere în om acelei iubiri răspuns care închide legătura dintre om și Dumnezeu. Scopul Revelației este acum îndeplinit, iar realizarea lui este opera Divinității care ne apare sub forma iubirii și care în iubire și prin iubirea noastră restabilește legătura ruptă prin păcat. Revelația prin Iisus Hristos e Revelația definitivă. Acest caracter al ei este determinat de învierea din morți a Mîntuitorului, căci prin aceasta se prefigurează ultimul act al omenirii, și anume învierea morților. În această privință teologul din generația mai tînără, Wolfhard Pannenberg, spune: „Însemnătatea lui Iisus ca Revelație definitivă a lui Dumnezeu este bazată pe acest început al sfîrșitului (învierea Sa din morți), care s-a ivit în timpul viețuirii sale¹⁶⁶. Teologia protestantă actuală accentuează tot mai mult sensul eshatologic al Revelației, deși el nu este nou ci apare la sfîrșitul sec. 19 cu Johannes Weiss și Albert Schweitzer. Hristos capătă în forma aceasta dimensiunea viitorului. El nu mai este doar un personaj, chiar divin, care a apărut o dată în istorie, ci este cel care va să vie și care va încheia prin venirea lui ultimul act al istoriei. Cadrul îngust istoric este astfel spart. Revelația unește prin Hristos concretul istoric momentan cu însăși istoria și o depășește în același timp desființînd-o prin dezintegrarea ei în lumea transfigurată, apărînd o dată cu a doua venire a lui Hristos. Zimmerli spune în acest sens: „Revelația lui Dumnezeu în Fiul, în a cărei suferință și moarte este prezent Dumnezeu ca cel adînc ascuns, este deschisă spre viitor prin pecetea învierii. Cel care vorbește în Hristos este în același timp cel care va veni, a cărei victorie va fi ultimul Său cuvînt. Revelația lui Dumnezeu, în Hristos, deschide porțile speranței pline de încredere¹⁶⁷. Teologia protestantă actuală reușește prin această accentuare a eshatologicului să potențeze credința creștină în sensul patosului primar al primilor creștini ale căror suflete erau pătrunse de fiorul așteptării. În forma aceasta orizontul viitorului se deschide și prin aceasta însăși viața religioasă primește resurse noi și forțe nebănuite. Teologia viitorului, căzută de secole în uitare odată cu înșelarea speranțelor în apro-

162 Walter Zimmerli, *op. cit.* p. 75

163 E. Brunner, *Wahrheit als...* p. 106.

164 John A. T. Robinson, *op. cit.* p. 77—78.

165 E. Brunner, *Wahrheit als...* p. 107.

166 W. Pannenberg, *Was ist der Mensch, Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie*, Göttingen, ed. 2, 1964, p. 101.

167 W. Zimmerli, *op. cit.* p. 77.

piata a doua venire și înlocuită cu teologia statică a trecutului, reapare într-o formă nouă adecvată timpului nostru. Ea este legată de Revelația lui Hristos, dar în același timp de o negare a învățăturii pe care pînă acum teologia tradițională o propovăduia ca fiind adusă de Mîntuitorul. În acest sens tînărul Bultmann se pronunță foarte precis cînd afirmă: „Iisus nu aduce o învățătură care se preia pentru a fi cunoscută și pentru a te putea apoi lipsi de El. Nu te apropii de El ca de un ierofant pentru aflarea unei cunoștințe misterioase ci se vine la El: El este adevărul, El este Cuvîntul”.¹⁶⁸ Esența Revelației este dată, astfel, de caracterul ei practic. Ea este acțiunea lui Dumnezeu concretizată în persoana lui Hristos, în esență, acțiunea de împăcare a păcătosului (Die Rechtfertigung des Sünders).¹⁶⁹

Din analiza definiției și caracteristicilor Revelației s-a putut constata că protestantismul de azi, pornind de la terminologia dată Revelației, o interpretează pe aceasta în maniera modernă practicistă. Teoreticul, adică cunoașterea, este redusă la ultima lui expresie. Ceea ce are valabilitate este practicul. Nenorocirea face că această interpretare, desigur valabilă și dintr-un punct de vedere chiar superioară interpretării teoretice anterioare se dovedește în practică ineficace, ba chiar falimentară. Aceasta deoarece, anticipăm doar, ea rămîne mult prea mult în domeniul formal.

Formalismul interpretării Revelației nu e salvat nici de identificarea ei cu Hristos, căci și această identificare e mult prea formală. Aceasta deoarece apropierea de Hristos nu se mai poate face pe baza unei învățături și nici pe baza unei „Imitatio Crisi” de factură morală, căci morala este și ea căzută în dizgrație în teologia protestantă în general și cea actuală în special (deși în această privință se aud tot mai multe glasuri pentru reconsiderarea ei).

Or, formalismul acesta nu se poate menține căci atunci Revelația nu ar mai fi decît acel „Deus dixit” al lui Barth, care poate să afirme doar prezența lui Dumnezeu. Atît. Nici Barth nu se poate menține în ultima instanță pe această poziție. Astăzi, chiar unii teologi protestanți îl acuză că recade în poziția veche a ortodocșilor protestanți. Astfel, Bultmann, Gogarten și o mare parte din elevii lor afirmă că el „s-a întors de la punctul inițial comun de pornire la un dogmatism ortodox deja de mult depășit”.¹⁷⁰ Alți teologi caută, cum face de exemplu Brunner, unele „categorii fundamentale biblice”, sau căutînd suporturi în domeniul practic să apeleze cum face Bultmann și școala lui la o „înțelegere existențială” (Existenzverständnis). Chiar în tabăra protestantă s-a observat instabilitatea unei atari interpretări formale. Teologul, din generația mai tînără, Jürgen Moltmann într-o renumită lucrare a lui remarcă acest lucru cînd afirmă: „Formalismul bătător la ochi care apare pretutindeni în noțiunea modernă a Revelației se bazează pe predispoziția metodică, de a deduce conținutul teologic al Revelației din cuvîntul Revelației”.¹⁷¹ Moltmann observă apoi că interpretările pe care le primește Revelația la Barth și Bultmann sînt în legătură cu o anumită problemă, care preocupă pe fiecare în parte, și anume la Barth „se urmărește absoluta autonomie, nedeterminare, nederivare și incomparabilitate a Revelației-de-sine a lui Dumnezeu”, pe cînd Bultmann „este preocupat de a dovedi, împotriva noțiunii ortodoxe supranaturaliste a

168 R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, 1933, p. 291.

169 vezi E. Brunner, *Wahrheit als...* p. 71, 80 etc.

170 E. Hübner, *op. cit.* p. 7.

171 J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung, Untersuchungen zur Begründung und den Konsequenzen einer Christliche Eschatologie*, München 1966, p. 37.

revelației, caracterul ei de întâmplare istorică¹⁷². Această premiză teoretică îi face să treacă cu vederea sensul propriu și specific pe care expresiile care stau la baza noțiunii de revelație le au în scrierile biblice. „Tocmai teologia vechi-testamentară mai nouă a arătat, zice Moltmann, cum cuvintele și propozițiile despre Revelația lui Dumnezeu în Vechiul Testament sînt de obicei unite cu propozițiuni despre făgăduința lui Dumnezeu. Dumnezeu se relevă sub forma făgăduinței și în istoria făgăduinței¹⁷³. Moltmann încearcă, deci, să scape de formalismul concepției protestante actuale despre Revelație prin apelul la eshatologic, care își întinde rădăcinile în trecut în făgăduiala divină, și în prezent, în speranța umană, răspunsul uman la promisiunea lui Hristos. El pretinde că concepția lui e specifică spiritului biblic și că deosebește frapant religia creștină, care ca și religia iudaică e o religie a făgăduinței, de celelalte religii care sînt religii epifanice. „Revelația lui Hristos cel înviat din morți nu reprezintă o formă a acestei epifanii a prezenței eterne (a Dumnezeului lui Parmenide, după teoria lui Moltmann) ci ne duce la înțelegerea Revelației ca apocalipsa viitorului adevărului. În acest viitor al adevărului, revelat în promisiunea divină, omul află realitatea, în posibilitățile și primejdiile ei, ca istorie, iar orice fixare a realității drept imagine a divinității dispare¹⁷⁴. Fondul Revelației devine astfel promisiunea divină. Revelația însăși este promisiune. Speranța intră în acest fel în mod constitutiv în răspunsul uman la făgăduința lui Dumnezeu. Între speranță și credință apare un raport de susținere reciprocă, ignorat atîta timp de primatul protestant al credinței. „Speranța înnoiește și și însuflețește credința și poartă de grijă ca aceasta să se ridice tot mai puternică spre a persista pînă la sfîrșit, spune Moltmann citîndu-l pe Calvin (Institutio III 2, 42), și continuă; „Așfel, credința are în viața creștină prioritate, însă speranța deține primatul. Fără recunoașterea lui Hristos al credinței, speranța devine utopic... Fără speranță însă credința decade, devine scepticism și pînă la urmă credință moartă¹⁷⁵. În acest orizont viața creștină capătă într-adevăr energii noi și atitudinea creștină perspective noi. Cu asemenea concepție „cine speră în Hristos nu se mai poate împăca cu realitatea dată ci începe să sufere din cauza ei, să o contrazică. Pace cu Dumnezeu înseamnă lipsa păcii cu lumea, căci spinul viitorului promis scormonește neînduplecat în carnea fiecărei prezențe neîmplinite¹⁷⁶. Viitorul devine ca atare prezent în neliniște, speranță și dorință de transformare. Credința devine activă, dinamică. Creștinismul primește structural caracterul dinamic al veacului în care trăim, iar speranța, caracterul acela de primat de care vorbea Moltmann căci „dacă speranța este cea care întreține credința, o poartă și o trage înainte, dacă speranța e cea care atrage pe credincios în viața iubirii, atunci tot speranța va fi și aceea care mobilizează și pune în mișcare gîndirea credinței, cunoașterea și meditarea sa asupra omului, istoriei și societății¹⁷⁷.

Prin Moltmann Revelația capătă un conținut mai bogat și se apropie mult de intimitatea sufletului uman. Ea pierde din abstractizarea și unilateralitatea barthiană, care privea Revelația doar prin prisma polului ei divin ignorînd total polul uman al acesteia. Revelația capătă la el ceva din bipolaritatea specifică Revelației.

172 ibidem p. 37.

173 ibidem p. 36.

174 ibidem p. 75.

175 ibidem p. 16.

176 ibidem p. 17.

177 ibidem p. 28.

Același lucru, într-o manieră însă mult mai filozofică, se întâmplă și la marele reprezentant al teologiei americane Paul Tillich. După el „Revelația este manifestarea a ceea ce ne privește neapărat”.¹⁷⁸ Totodată este de remarcat și teologul Gerhard Koch care vede în Revelație „încrederea și curajul trăirii în existența istorică în lume”.¹⁷⁹

Putem conchide deci că o mare parte a teologilor protestanți consideră, cum face P. Althaus „credința, sub aspectul ei de dar al Duhului lui Dumnezeu ca aparținând ea însăși realității depline a Revelației”,¹⁸⁰ dar nu credința distantă și rece barthiană, ci caldă, umană și complexă, cum o întâlnim la Moltmann și alți teologi. Vedem deci cum gândirea protestantă în zbuciumatul ei contact cu actualitatea, în general și cu gândirea filozofică a timpului în special — și aici nu trebuie ignorată legătura dintre gânditorul ateist Ernst Bloch (*Das Prinzip der Hoffnung*, 1954) și I. Moltmann, căruia „Teologia Speranței lui Moltmann îi datorează mult”,¹⁸¹ ajunge în cele din urmă să descopere adevăruri creștine de mult uitate de protestantism. Reactualizarea eshatologicului, prin atragerea în centrul vieții creștine a speranței, umple golul formal al Revelației protestante actuale și aduce un corectiv important exagratei teze a protestantismului de totdeauna, a „solafideismului”.

Revelația deține, după cum s-a putut constata pînă aici, un rol preponderent în problematica teologică protestantă de azi. Felul în care e înțeleasă determină o interpretare specifică a tuturor celorlalte probleme teologice, ceea ce Brunner confirmă, spunînd că „Revelația este nu numai conținut ci în același timp și fundament al întregii teologii”,¹⁸² iar Barth că „tema teologiei este singulara Revelație a lui Dumnezeu în Biblie”.¹⁸³

C. REVELAȚIA NATURALĂ ȘI SUPRANATURALĂ

Revelația lui Hristos are un rol covârșitor în teologia protestantă actuală. Ca atare împinge în umbră chiar Revelația vechio-testamentară. Revelația lui Hristos este considerată ca Revelația însăși. Pe lîngă ea, Revelația primordială și Revelația prin profeți rămîne ceva nedefinit, de o cu totul altă natură, neputînd fi în nici un caz identificate cu Dumnezeu, cum se întâmplă de obicei cu prima. Barth și majoritatea teologilor fac în consecință, distincție netă între Evanghelie și Lege. Prima corespunde Revelației lui Hristos, iar a doua Revelației vechio-testamentare. Prin această separare netă Barth se ridică împotriva tuturor curentelor și școlilor protestante de pînă la el și chiar împotriva lui Luther, De altfel e cunoscută acuza adusă de Barth lui Luther. „Poporul german, spune el, suferă ca urmare a moștenirii lăsate de cel mai mare creștin german, ca urmare a erorii lui M. Luther cu privire la relația dintre Lege și Evanghelie, dintre ordinea și puterea lumească și spirituală prin care păgînismul său nu numai că nu s-a limitat și s-a restrîns, ci dimpotrivă, s-a lămurit, confirmat

178 la G. Gloege, *op. cit.* col. 1611.

179 Gerhard Koch, *Gott*, în *Theologie für Nichttheologen, ABC Protestantischen Denkens, II Folge*, ed. 3, Stuttgart 1966, p. 58.

180 P. Althaus, *op. cit.* p. 18.

181 Harvey Cox, *The Death of God and the Future of Theology*, în *New Theology* Nr. 4, edited by Martin E. Marty and Dean G. Peerman, New York, London 1967, p. 250.

182 E. Brunner, *Philosophie und ...* p. 27.

183 K. Barth, *Theologischen Fragen und Antworten* 1957, p. 10 în W. v. Loewenich, *op. cit.* p. 261.

și întărit ideologic¹⁸⁴. Antagonismul dintre Evanghelie și Lege este reliefat și de W. Elert prin cuvintele: „Sau Legea sau Evanghelia este sfârșitul drumului lui Dumnezeu spre oameni, însă ambele nu. Ele sînt potrivnice ca moartea și viața¹⁸⁵. Antagonismul dintre Evanghelie și Lege este scos pretutindeni în evidență. De altfel, faptul acesta este perfect logic, ținînd seama de tendința protestantismului actual de a scoate Revelația în special și creștinismul în în general, de sub tutela rațiunii, de a-i găsi domeniul specific în care este stăpîn absolut. Or, acest domeniu este numai Hristos. De aici caracterul hristologic al teologiei protestante actuale. Pînă la acest punct părerile teologilor protestanți sînt comune. Diferențierile apar însă atunci cînd caută să determine raportul dintre Evanghelie și Lege.

Barth în lupta sa împotriva pansubiectivismului și relativismului crescut pe adulara rațiunii, a umanului, fenomen întîmplat în tabăra teologiei liberale, avea însă nevoie pentru fundamentarea tezei lui Calvin pe care și-o însușește, a celui „soli Deo gloria“, a absolutismului divin, de conceptul vechio-testamentar al Divinității, al acelei Divinități infinit depărtate de om. Căci numai această divinitate putea funda concepția lui care este „un dualism cosmic-eschatologic radical, lumea aceasta, stăpînită de tendința de reproducere, este lumea patosului și a crosului (Römerbrief ed. 6, p. 419), este lumea păcatului, în care totul poartă pecetea putreziciunii“,¹⁸⁶ lume total diferită deci de Dumnezeu. În consecință, deși Barth „respinge orice putere de revelare a ordinii legii, independent de Evanghelie“¹⁸⁷ se întoarce asupra ei preluîndu-i osatura metafizică. Direcția de mișcare a gîndirii lui Barth este Evanghelie-Lege. Elert dimpotrivă. La el direcția aceasta de mișcare „este uniliniară și fără întoarcere“¹⁸⁸. După Elert „singură Evanghelia, singură credința în Hristos ne dăruiește cunoașterea că Dumnezeu ne vizitează tocmai în acest înspăimîntător atac al său asupra omului, că El nu vrea moartea ci viața noastră. Numai prin Hristos acțiunea de mîntuire a lui Dumnezeu înlătură legea de bronz a morții. De aceea crede creștinul, după Elert, nu numai împotriva legii morții, el crede împotriva lui Dumnezeu, împotriva Dumnezeului ascuns, împotriva Dumnezeului legii și a destinului deoarece el crede în Dumnezeul care s-a revelat în Fiul și cheamă la împăcare“¹⁸⁹. Raportul dintre Evanghelie și Lege este deci la Elert raportul de înlocuire. „Cum morții, zice Elert, i s-a luat puterea prin înviere tot așa s-a adus la tăcere pentru totdeauna și Legea prin acest ultim Cuvînt al lui Dumnezeu“¹⁹⁰. Elert încheie considerațiile sale în privința Legii și Evangheliei în care se ridică împotriva opiniilor lui Barth cu cuvintele: „Nu Evanghelia slujește Legii ci Legea slujește Evangheliei, pentru că ne face pe toți vinovați, pentru că mai întîi trebuie să ne fie astupată nouă tuturor gura (Rom. 3, 19), spre a învăța că noi chiar cu faptele noastre îndrăznețe trăim numai din har“¹⁹¹.

184 K. Barth, *Eine Schweitzer Stimme* 1945, p. 6. 113. 122, în Albrecht Paters, *Das Ringen um die Rechtfertigungsbotschaft in der gegenwärtigen lutherischen Theologie*, în *Theologische Strömungen der Gegenwart*, p. 30.

185 W. Elert, *Zwischen Gnade und Ungnade*, p. 169 în A. Peters, *op. cit.* p. 33.

186 I. Todoran, *Conceptul de Dumnezeu în teologia lui K. Barth*, în *Studii Teologice* 1—2, 1955, p. 48.

187 A. Peters, *op. cit.* p. 30.

188 *ibidem* p. 33.

189 W. Elert, *Der Christliche Glaube*, p. 285; la fel în *Zwischen Gnade und Ungnade*, 1948, p. 155. în A. Peters *op. cit.* p. 33.

190 W. Elert în A. Peters, *op. cit.* p. 33.

191 W. Elert, *Zwischen Gnade und Ungnade*, p. 169 în A. Peters, *op. cit.* p. 33.

Dacă protestantismul actual se arată în mare parte ostil extinderii Revelației și asupra descoperirii vechio-testamentare, cu atât mai mult se va ridica împotriva Revelației naturale. Aceasta e de la sine înțeles, luând în considerare caracterul hristocentric al teologiei dialectice. Hristos singur, prin Revelația lui, ca Cuvînt al lui Dumnezeu este în măsură să ne descopere adevărul despre Dumnezeu. El singur ne descoperă pe Dumnezeu, căci El însuși este Dumnezeu. Revelația este Hristos, Hristos este Dumnezeu, deci Revelația este Dumnezeu. Aceasta este ecuația fundamentală a teologiei dialectice. Chiar așa fiind s-ar putea obiecta că Revelația prin Hristos nu exclude o Revelație naturală care poate avea loc, cît se poate de normal, în natură, istoric și chiar om. Aceasta cu atât mai mult cu cît lumea, omul și ca atare acțiunile lui, deci istoria, sînt în ultimă instanță opera mîinilor Lui.

Al doilea caracter fundamental al Teologiei crizei, cum i se mai spune și anume caracterul dualist radical al concepției sale bazat pe ideea transcendenței ontologice eterne și radicale a divinității¹⁹² și care opune lumea perfectă a lui Dumnezeu lumii păcatului (căci „noi sîntem păcătoși și vom fi mereu astfel”)¹⁹³ împiedică însă orice posibilitate de cunoaștere a lui Dumnezeu și a voii Sale înafară de actul expres de auto-descoperire al Acestuia. Actul acesta se realizează însă exclusiv prin Hristos și ca urmare și orice posibilitate de cunoaștere a lui din altă sursă decît aceasta este sau falsă sau imposibilă. Este imposibilă pentru că puterile umane de cunoaștere, pervertite de păcat, nu pot trece abisul care ne desparte de perfecțiunea divină, căci nu le-a mai rămas nimic din aceea lume, la care poate raporta cea mai mică descoperire a cunoașterii; și falsă deoarece orice concluzie care ar pomeni de Dumnezeu din cauza aceleiași stricăciuni în care ne aflăm, nu ne spune altceva decît despre sine. Bultmann este cît se poate de concis în această privință. Referindu-se la falsitatea cunoștințelor umane despre Dumnezeu, descoperite prin propriile noastre puteri, afirmă categoric: „Rămîne, deci, stabilit că orice afirmație omenească despre Dumnezeu înafară de credință nu vorbește despre Dumnezeu ci despre dracul”,¹⁹⁴ iar vorbind despre teologia naturală și, în consecință, despre imposibilitatea cunoașterii divine prin rațiune sau experiență spune: „Pentru teologia protestantă o astfel de teologie naturală (care aduce o învățătură despre Dumnezeu atît cît este posibilă omului fără Revelație) este imposibilă”.¹⁹⁵ Nu trebuie uitat apoi faptul că protestantismul actual, apărut ca urmare a încercării eliberării credinței de imixtiunea rațiunii sau bazarea psihologică a ei, deci împotriva relativismului teologic, se va ridica cu vehemență împotriva a orice ar aduce a apriorism religios și care ar arunca teologia în brațele psihologismului, sau împotriva oricărei tendințe mistice, care desființează orice barieră între divin și uman, transformînd creștinismul în panteism și subiectivism. Revelația naturală, care stă la baza teologiei naturale, devine principial tocmai prin legătura ei strînsă cu rațiunea și omul, cît se poate de suspectă în ochii teologului dialectic. „Pînă acum, spune Bonhoeffer, Biserica a clădit predica ei pe experiențele religioase ale oamenilor, pe faptul că fiecare om a simțit nevoia după religie într-o oarecare formă, a simțit dorul după un Dumnezeu căruia să i se poată dăruia și prin care se poate explica misterul lumii”.¹⁹⁶ Dar pentru Bonhoeffer nu numai teologia naturală este suspectă ci

192 vezi A. A. Bidian, art. cit.

193 K. Barth, *Die Christliche Dogmatik*, vol. I. 1927, p. 324.

194 R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, 1933, p. 303.

195 ibidem p. 294.

196 John A. T. Robinson *op. cit.*, p. 32.

chiar religia. Ea trebuie îndepărtată din cadrul creștinismului. „Dumnezeu pre-
tinde de la noi, zice Bonhoeffer tocmai în acest secol al douăzecelea, să găsim
o formă a credinței creștine, care nu are ca premiză religia, la fel cum Pavel a
chemat pe oameni în secolul întâi la o credință creștină care nu avea ca punct
de plecare „țărirea împrejur“.¹⁹⁷ Bonhoeffer se ridică împotriva religiei atât
cât aceasta se bazează pe acel apriori religios, care după el este tot atât de
valabil creștinismului cât și oricărei forme primitive de animism. „El vrea, pur
și simplu să elibereze credința creștină de cătușele unui apriorism religios“,¹⁹⁸
comparând acest apriori cu acel ceva care despărțea pe iudei de Evanghelie și
anume cu Legea.¹⁹⁹ Desigur, suspiciunea aceasta cu privire la religie nu e îm-
părțită decât în mare și de J. A. T. Robinson. Ceilalți teologi nu o susțin ca
atare, însă, luând în considerare substratul ei, și anume acea aversiune împotriva
apriorismului și psihologismului religios, toți sînt unitari în a susține, argu-
menta și valorifica. Cu toții fac front comun împotriva supranaturalismului de
coloratură raționalistă. Supranaturalismul, afirmă Parley „încearcă să înțe-
leagă și să descrie relația dintre Dumnezeu și lume prin întrebuintarea cate-
goriilor din cadrul lumii în sensul lor literal... Rezultatul este un Dumnezeu
care există ca o ființă deasupra lumii... Prin aceasta Dumnezeu va fi
definit ca o ființă din cadrul schemei subiect-obiect a lumii temporo-spa-
țiale“.²⁰⁰ „Existența Lui independentă trebuie în consecință, dovedită deasupra
și înafara tuturor lucrurilor“.²⁰¹ Rațiunea se erijează astfel în forul suprem
care dovedește acest lucru. Teologia naturală ar avea un rol preponderent și
astfel teologia s-ar găsi în situația anterioară apariției teologiei dialectice, fiind
total supusă rațiunii; fapt de neconceput protestantismului actual. Rolul na-
turii și al legilor ei nu va fi deci acela de a dovedi existența lui Dumnezeu
deoarece, preluând teza antinomiilor kantiene, rațiunea poate dovedi tot așa
de bine existența cât și inexistența lui. Natura va rămîne deci ca obiect al știin-
ței. De aici urmează o separare netă a domeniilor de cercetare, cât și a unel-
telor folosite; natura cu rațiunea pe de o parte și Revelația și credința pe de
altă parte. Referindu-se la această problemă, R. Bultmann spune: „Legile na-
turii ascund pe Dumnezeu tot așa cum îl revelă. Aceasta este propozițiunea
mereu repetată de Barth și Gogarten: nu există nici o directă cunoaștere a lui
Dumnezeu; Dumnezeu nu este un dat“.²⁰² De altfel, la baza negării existenței
unei Revelații naturale stă ostilitatea teologiei protestante împotriva oricărei
forme de panteism. „În realitate, spune în această privință Bultmann, nu există
nici un motiv să caracterizăm legile naturii ca divine și întradevăr, un ase-
menea panteism al naturii țintește spre divinizarea omului“.²⁰³

Aceeași atitudine o are protestantismul și față de istorie. Deși istoria
deține un larg rol în teologia actuală și în special protestantă, ea fiind consi-
derată drept locul Revelației, totuși, trebuie făcut corectivul necesar și anume că nu
toată istoria ci doar istoria apariției lui Hristos îl reprezintă pe acesta. Forțele
istoriei, personalitățile și evenimentele nu revelează pe Dumnezeu, cum afirmă
o anumită teologie naturală, bazată pe ideea existenței revelației naturale, căci

197 ibidem, p. 32—33.

198 ibidem, p. 131.

199 vezi John A. T. Robinson, *op. cit.*, p. 127.

200 E. Farlay, *The Transcendence of God*, 1962, p. 77, în John A. T. Robinson, *op. cit.*, p. 63.

201 John A. T. Robinson, *op. cit.*, p. 39.

202 R. Bultmann, *Glaube und Verstehen* 1933, p. 6.

203 ibidem, p. 6.

aceasta nu este nimic altceva „decît un panteism al istoriei”.²⁰⁴ În orice privință, spune în continuare Bultmann, împotriva panteismului naturii ca și împotriva panteismului istoriei, polemica lui Barth și Gogarten este îndreptată deslușit împotriva încercărilor de a diviniza pe om, ca protest împotriva oricărei cunoașteri directe a lui Dumnezeu”.²⁰⁵ Aceeași atitudine față de problema revelației naturale în natură și istorie o are și W. Zimmerli în studiul amintit asupra Revelației, deși între acesta și cuvintele lui Bultmann de mai sus se află aproape o jumătate de secol (41 de ani). La întrebarea: Este istoria Revelația lui Dumnezeu? Zimmerli răspunde: „Cunoașterea Revelației ar fi în cazul unui răspuns afirmativ un eveniment de interpretare istorică. Aproximarea de Hegel este astfel... de netăgăduit”.²⁰⁶ Iar la întrebarea: „Poate și natura să reveleze pe Dumnezeu?” tot teologul amintit răspunde: „Psalmul 19 vorbește într-adevăr despre aceea, că cerurile povestesc despre mărirea lui Dumnezeu. La aceasta va trebui să se spună același lucru cum s-a spus înainte despre istorie. Tot așa de puțin cum o istorie, interpretată în contextul ei, este în stare să devină Revelația Dumnezeului celui viu, tot așa de puțin și o interpretare sau lămurire religioasă prin sine a naturii”.²⁰⁷ Trebuie remarcat aici identitatea de vederi, peste atîta timp, între două generații de teologi într-o problemă extrem de controversată și într-un climat de gîndire cît se poate de instabil. Acest fapt vorbește de la sine pentru locul central pe care această idee o are în concepția actuală protestantă despre Revelație în special și despre creștinism în general. Cît privește Revelația lui Dumnezeu în om aceasta nici nu mai poate fi discutată, ținînd seama de considerațiile de mai sus.

Situația protestantismului actual în această problemă nu este însă chiar atît de unitară după cum apare pînă acum. După cum am văzut, Werner Elert are o atitudine diferită în privința Revelației vechio-testamentare și în ceea ce privește raportul dintre Evanghelie și Lege. Această atitudine privește cu alți ochi și revelația naturală. Referindu-se la mînia lui Dumnezeu, Elert afirmă: „Dacă aceasta este denumită ca Revelație naturală sau supranaturală, aceasta este o ceartă în jurul unor cuvinte. În orice caz este o Revelație înafară și dincolo de Revelația lui Hristos”.²⁰⁸ El continuă ceva mai departe: „Problema în legătură cu o Revelație naturală este atunci cu totul inutilă, pentru că ceea ce se înțelege aici sub „naturală” și anume o omenire liberă de Revelație, propriu zis nici nu există. Omenirea este cuprinsă de Revelație și anume de Revelația mîniei lui Dumnezeu”.²⁰⁹ Teza lui Elert este cît se poate de reală și ea se explică prin înclinarea lui spre înțelegerea Revelației nu atît din punct de vedere formal, ci material.

De altfel nici restul teologilor nu sînt în bloc împotriva Revelației naturale. Chiar Bultmann acordă un oarecare loc acestei revelații. „Aceasta este deci, spune el, Revelația continuă a lui Dumnezeu în natură și istorie și anume faptul că ea ne învață că noi tocmai nu posedăm Revelația”,²¹⁰ iar ceva mai departe afirmă: „Aceasta este în sfîrșit sensul Revelației în natură și istorie că anume ea nu indică mereu Revelația harului izbăvitor a lui Dumnezeu în:

204 ibidem, p. 7.

205 ibidem, p. 8.

206 W. Zimmerli, *op. cit.*, p. 75.

207 ibidem p. 77.

208 W. Elert, *Der Christliche Glaube*... p. 147.

209 ibidem p. 147.

210 R. Bultmann, *Glauben und Verstehen* vol. II, ed. 3, Tübingen 1961, p. 103.

Hristos”.²¹¹ Avem aici un caz tipic de interpretare formală a fenomenului revelațional. Dacă pe undeva răzbate o încercare de valorificare materială, aceasta însă se face, după cum vedem, doar sub aspect negativ.

Pe de altă parte, Paul Althaus scoate în evidență permanența proprie a ordinii Legii față de acțiunea de mântuire a lui Hristos. „Normele care au valabilitate în lume, zice Althaus, nu ne sînt date, după Luther, prin Hristos, ele preexistă ca o *lex naturae*, o cunoștință — chiar dacă adesea îngropată sau desfigurată — a tuturor oamenilor și popoarelor în legătură cu Legea lui Dumnezeu. Deci o Revelație înaintea și înafara lui Hristos”.²¹² Althaus ajunge în conflict cu teologia dialectică. Disputa „s-a concentrat în special asupra temei: învățătura tradițională asupra unei Revelații generale a lui Dumnezeu înafara istoriei mîntuirii. Împotriva lui Barth și a prietenilor săi, pentru care Revelația lui Dumnezeu izvorăște numai din Revelația istorică a lui Iisus Hristos și din propovăduirea Cuvîntului Său și care de aceea opune radical Kerygma oricărei ființe umane, Althaus pledează hotărît pentru recunoașterea Revelației primordiale și cu aceasta pentru însemnătatea umanului în teologie și pentru înțelegerea religiei umane”.²¹³

P. Althaus se situează pe poziția tradițională și în acealși timp pe măr-turia bunului simț. „Eu nu am putut niciodată înțelege, mărturisește el, cum se poate justifica teologic și bisericește lăsarea în voia scepticismului și a secularismului a întregii lumi a naturii și istoriei”. Aici P. Althaus pune degetul pe rana cea mai gravă a protestantismului actual, căci aceste cuvinte aduc, într-adevăr și pe drept cuvînt, o acuză gravă tendinței actuale din protestantism. În dorința de a salva credința, teologia dialectică lasă pradă scepticismului sau oricărei alte ideologii străine creștinismului întreaga natură și istorie. Acesta e un preț mult prea scump pentru ceea ce s-a reușit să se salveze. Althaus n-a văzut însă, anticipăm acum, că în fond aici e tocmai Scylla și Carybda prin care teologia protestantă trebuie astăzi să treacă.

P. Althaus nu este singurul care vrea să valorifice Revelația naturală. După cum aminteste Zimmerli teologia e în ultimul timp mult preocupată de această problemă.²¹⁴ În prezent preocupările se îndreaptă din nou spre apropierea Revelației lui Hristos de Revelația naturală precum și a ordinii creației de cea a harului și a Evangheliei de Lege.²¹⁵ Toate aceste preocupări rămîn însă în urma fluxului puternic al curentului creat de concepția teologiei dialectice potrivnice Revelației naturale.

C. Revelația și dogma

În această problemă am putea pune ca motto cuvintele marelui teolog al secolului 19, Hofmann: „Ar trebui să predăm adevărul vechi într-o formă nouă”. Cuvintele acestea califică în modul cel mai concis atitudinea protestantismului actual față de adevărul religios și, în consecință, față de Revelație și creștinism în general. Termenul de adevăr vechi ca și antonimul adevăr nou, implică o relativizare a adevărului. Adevărul nu poate fi decît adevăr, nicicum

²¹¹ ibidem p. 103.

²¹² P. Althaus, *Luthers Lehre von dem beiden Reichen im Feuer des Kritik*, *Luther-Jahrbuch* 1957, p. 40, 47; în A. Peters *op. cit.* p. 29.

²¹³ Wenzel Lohff, *Paul Althaus*, în *Tendenzen der Theologie* ... p. 299.

²¹⁴ vezi W. Zimmerli, *op. cit.* p. 75.

²¹⁵ vezi A. Peters, *op. cit.* p. 28.

nou sau vechi. Noțiunea de adevăr implică noțiunea de permanent. Această înțelegere a avut-o totdeauna noțiunea de adevăr. În acest sens a fost întrebuințat și de Biserică în caracterizarea învățăturilor ei ca expresii ale adevărului. Aceasta cu atât mai mult cu cât ele sînt considerate ca provenind de la Dumnezeu, deci dela adevărul absolut. În acest sens a fost conceput și de către teologia ortodoxă protestantă, în același sens și de teologia liberală a secolului 19, cu marea deosebire însă că prima pune accentul pe adevărul divin iar a doua pe adevărul uman, ambele însă dînd adevărului lor același caracter de permanentă. Lozinka lui Hofmann dezvăluie însă criza expresă în care a ajuns protestantismul. Preluarea acestei lozinci ca stindard al teologiei noi ne dovedește că drumul acesteia este drumul deschis de această criză și că, în consecință, poartă în sine microbii împotriva cărora ea încearcă să lupte.

Aceste considerațiuni sînt cît se poate de valabile din punct de vedere teoretic. Cum se prezintă însă practic problema? Creștinismul prin intrarea lui în lumea greacă și apoi în lumea apusului, impregnat de filozofia aristotelică, a fost nevoit să încorporeze schema de gândire greco-romană, a cărei moștenire o preluase apusul. Această moștenire a venit cu un bagaj greu în care problema cunoașterii deținea prioritatea și ca atare rațiunea reprezenta unealta de aur. În legătură cu ea apărea și un scepticism care o va însoți de acum în permanență ca o umbră. Acel bagaj mai conținea și o anumită orientare metafizică îndreptată nu spre eternul schimbabil al lui Heraklit, ci spre eternul neschimbabil al lui Parmenide. De aici o anumită preferință spre static. A trebuit să treacă secole pînă cînd secolul 19 cu acel cutremur ideologic cauzat de același raționalism și scepticism, nou orientat de activismul și perspectivele științei, a zguduit din temelii toate valorile eterne ale lumii. Protestantismul, prin criticismul care i-a stat la bază, s-a dovedit cel mai sensibil în fața acestei schimbări de valori și a reacționat cu energie, încercînd să se acomodeze furtunii dezlănțuite. Nu vom analiza aici raportul dintre teologia protestantă actuală și critica rațională și nici evoluția și istoria acestui raport, cu toate implicațiile sale de influențe, ci ne vom limita la analizarea noțiunii de adevăr, a metamorfozei pe care aceasta o primește în teologia actuală protestantă, ca urmare a dialogului pe care îl poartă cu lumea.

Pe drumul angajat, protestantismul este unanim în a scoate în evidență structurile deosebite ale gândirii antice grecești pe de o parte și iudeo-creștine pe de altă parte. Gîndirea greacă este stăpînită de concepția că „Omul ca un $\zeta\omega\nu\ \lambda\acute{o}\gamma\omega\nu\ \epsilon\chi\omicron\nu$ își are propria lui ființă în $\lambda\acute{o}\gamma\omega\iota$, în $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$. El nu-și înțelege ființa ca una avînd caracter istoric care se constituie prin contactul între eu și tu ci caută, din eul său gînditor, să-și înțeleagă ființa sa prin lume... Premiza este că ființa $\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$ -ului este constituită din aceleași $\lambda\acute{o}\gamma\omega\iota$ ca și ființa omului. Omul gînditor se regăsește el însuși în $\chi\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$ și își găsește astfel în aceasta siguranța existenței sale. Necesitatea care guvernează gîndirea lui este în același timp și necesitatea conținutului și faptei reale din lume (vezi Platon, Gorgias 507 E. 508 A“).²¹⁶

Această concepție este contrară concepției iudee cît și concepției nou testamentare care, după Bultmann și întreaga teologie dialectică, se bazează pe concepția omului total diferit de Divinitate, a omului care își are ființa bazată pe dialog și istoric. Divinitatea în concepția greacă este rațională, rațiunea însăși $\chi\omicron\gamma\omicron\varsigma$ -ul la stoici și mereu egală cu sine. Eternitatea totdeauna

egală cu sine, a lui Parmeide definește noțiunea de eternitate a gândirii grecești. „Dumnezeul lui Parmenide, zice Jürgen Moltmann, este „imaginabil deoarece este ființa eternă, una și deplină. Neființa trecutul și viitorul sînt, dimpotrivă, „neimaginabile“. În concepția eternității prezente a acestei divinități, neființa, mișcarea și schimbarea, istoria și viitorul devin neimaginabile, de neînțeles, căci ele propriu zis nu sînt. Concepția acestui Dumnezeu nu face cu putință nici o exeperiență plină de semnificații a istoriei, ci doar negarea plină de semnificații a ei“.²¹⁷

„Vechea filozofie greacă înțelegea deci eternitatea ca ființă mereu egală cu sine, ca ceea ce rămîne continuu în sensul generalului“.²¹⁸ În acest sens e de conceput și eternitatea lui Dumnezeu. „Ea însemna pentru greci neschimabilitatea simplului, nedeosebitului în contrast cu lucrările transformabile, schimbătoare și temporale. De aceea Dumnezeul filozofiei grecești este inapt de a întreprinde ceva“.²¹⁹

E cît se poate de clar că un astfel de Dumnezeu este cît se poate de departe de concepția creștină a Revelației în Hristos și istorie. Ea poate fi valorificată doar în cadrul unei mistici care ar permite realizarea unei mistici care ar permite realizarea unei contopiri atemporale a omului cu divinitatea acceptînd însă premiza înrudirii ființiale a celor două existențe. O atare concepție are o serie întreagă de implicații cu o pondere nebănuită în orientarea spirituală. Astfel, concepția greacă e total nereceptivă față de fantezie și speranță. „Este foarte semnificativ, zice Pannenberg, că grecii nu au făcut deosebirea între fantezie și memorie. Lor le lipsea privirea asupra creativității, asupra noului în lume și în om“²²⁰ și continuă ceva mai departe „pentru ei speranța făcea parte din relele seducătoare pe care Pandora le-a dăruit muritorilor, iar Platon numea speranța un dar periculos și îndoielnic. Aceasta este în legătură cu faptul că vechii greci se interesau numai de ceea ce rămîne și nu de ceea ce e nou, ceea ce apare“.²²¹ Putem concluda cu cuvintele lui Moltmann: „Aceste diferențe între gândirea greacă și cea israelito-creștină, între Logos și Făgăduință, între epifania și apocalipsa adevărului au fost descoperite astăzi în multe domenii și cu multiple metode“²²² și putem adăuga, că ele sînt folosite cu predilecție de teologia protestantă pentru a demonstra existența unei alte forme de creștinism, superior creștinismului de coloratură greacă, care s-a perpetuat pînă în prezent și care este invulnerabil în fața criticilor rațiunii autonome.

Identificarea creștinismului tradițional, în care e inclus nu numai catolicismul ci chiar protestantismul de nuanță ortodoxă (e de remarcat aici atitudinea total protestatară a protestantismului actual), cu moștenirea schemei de gândire și orientare spirituală greacă are ca urmare o critică ascuțită la adresa noțiunii de adevăr care stă la baza teologiei în general și a dogmelor în special.

Noțiunea de adevăr își are originea în domeniul cunoașterii. Ea se referă la un anumit aspect al raportului dintre cunoscut și obiectul de cunoscut și anume al corespondenței lor. Adevărul este deci denumirea concluziei, cores-

217. J. Moltmann, *op. cit.* p. 24.

218. W. Pannenberg, *Was ist der Mensch*, p. 53.

219. *ibidem* p. 54.

220. *ibidem* p. 22.

221. *ibidem* p. 32.

222. J. Moltmann, *op. cit.* p. 34.

pondenței, raportului dintre un subiect cunosător și un obiect de cunoscut. Adevărul apare doar acolo unde există dubiul. El e tocmai sfârșitul operației de îndepărtare a dubiului. Adevărul apare ca un derivat al noțiunii de existență și anume a problematizării ei, a întrebării: chiar există sau, există chiar așa? În consecință el e un fenomen de prelucrare intelectuală. El are un caracter discursiv; apare doar atunci când se face o afirmație fiind implicat înconștient în aceasta. De exemplu, exprimând constatarea „lupul fuge“, această afirmație implică înconștient corespondența cu fapta întâmplată, că anume într-adevăr lupul fuge. Aceasta deoarece fiind o afirmație foarte ușor se putea afirma cu totul altceva mai ales că toate cuvintele ne stau la dispoziție, fără să mai ținem seama de faptul că ne putem înșela. Văzînd însă întâmplarea și nefăcînd nici o *constatare exprimată*, problema adevărului nu se mai poate pune nici măcar implicit, nici chiar dacă ne-am înșela deoarece aici nu mai e vorba de o definire ci de o imagine care dacă e „falsă“ ea totuși este „adevărată“ pentru mine cel care o constată. Virtual deci, problema adevărului poate apare doar acolo unde se trece de la constatarea brută la constatarea exprimată (în vorbire sau nu). Real însă ea apare numai atunci când se ivește, după cum spuneam, neîncrederea, dubiul în existența *reală* a constatării exprimate. Domeniul adevărului este deci cunoașterea și poartă pecetea acesteia: raționalitatea și dubiul, scepticismul sau cu un cuvînt criticismul.

Intrînd în circuitul cuvintelor noțiunea de adevăr preia soarta lor. Ieșind din domeniul său propriu, noțiunea de adevăr își pierde unele caracteristici și se extinde în toate domeniile vieții; se extinde în domeniul sentimentelor ridicînd întrebări absurde ca: „Este acest sentiment adevărat sau nu?“, se extinde apoi în domeniul trăirii însăși, întrebînd de realitatea unei trăiri existente, despre adevăritatea ei. Ea lucrează aici într-un mod distrugător, căci, punînd o asemenea întrebare, sentimentul sau trăirea respectivă își pierde dintr-o dată specificul, anume de fenomene primare, devin fenomene secundare de conștiință și în același timp sînt puse sub reflectorul dubiului; rezultatele sînt pur și simplu nimicire.

Aceasta va fi și soarta credinței creștine ajunsă în focarul criticismului grecesc, apoi modern, iar creștinismul va lua forma unui sistem apologetic care se luptă pentru o cauză deja pierdută.

Protestantismul constată această stare de fapt și încearcă o nouă orientare a noțiunii de adevăr. Dar nu trebuie să trecem neobservat faptul că protestantismul actual pornește de la o premiză sceptică. După el, după cum afirmă teologul Manfred Merger „adevărul absolut, dogma atemporală nu există absolut de loc“.²²³ El va intenționa, în consecință să scoată noțiunea de adevăr religios din noțiunea largă de adevăr, va căuta să dovedească existența unui adevăr specific religios și să-l definească. Brunner, de exemplu, dedica o întreagă lucrare adevărului religios. Bultmann la fel caută să găsească o nouă orientare a credinței și, în general, nu există teolog protestant azi care să nu atace această problemă, mai direct sau mai indirect, însă cu seriozitatea conștiinței situației și, în același timp, cu disperarea care ți-o dă prezența prăpastiei care te amenință. Se vorbește tot mai mult de un „adevăr biblic“, de „un adevăr fundamental“ etc. etc. „Înțelesul biblic al adevărului, zice Brunner

²²³ Manfred Mezger, *Dogma*, în *Theologie für Nichttheologen*, ABC protestantischen Denken 1. Folge, 3Auf. Stuttgart 1965, p. 62.

nu poate fi conceput prin antiteza obiect-subiect ci, dimpotrivă, este falsificat prin aceasta... Unde este vorba de centrul credinței, de raportul dintre Cuvântul lui Dumnezeu și credință, dintre Hristos și credință, corelația obiectiv-subiectiv trebuie înlocuită cu una de un cu totul alt gen.²²⁴ Adevărul trebuie scos din cadrul îngust al cunoașterii. El nu trebuie să mai aibă acel caracter contemplativ, căci creștinismul, spun ei, nu este mistic. De aceea, „fiecare vorbire despre Revelație, în sensul general al noțiunii, poartă primejdia ademenirii în sine. conduce ușor la gândul că aici e vorba de descoperirea unei stări adevărate a lucrurilor care pînă acum rămăsese ascunsă, asemănător dezvelirii unui tablou pînă atunci acoperit”.²²⁵ Revelația nu se adresează deci cunoașterii, ea rămîne, în ultimă instanță, indiferentă față de aceasta în înțelesul improprietății unei cunoștințe noi, adevărate, în scopul pur al cunoașterii ei, al contemplării. Revelația se adresează credinței. Aceasta este străină oricărei tendințe de contemplație, căci „noțiunea de adevăr determinată de antiteza obiect-subiect, care are de-a face cu „ceva adevărat“, este în fond străină celui ceva care în fond înseamnă credința. Rămîne deci că noi în credință nu avem de-a face cu adevăruri, nici chiar cu adevăruri divine revelate, ci cu Dumnezeu, cu Iisus Hristos, cu însuși Sf. Duh”.²²⁶ Deci „se poate spune chiar, că credința este adevărul”.²²⁷ Adevărul religios desigur.

Acest fapt nu trebuie uitat de acum înainte. Protestantismul nu vrea să aducă o nouă concepție a noțiunii de adevăr, ci doar să caracterizeze adevărul creștin și să-l deosebească de sensul pe care adevărul îl avusese pînă acum. Brunner și cu el toți teologii protestanți nu găsesc cuvinte de ajuns spre a arăta raportul dintre credință și adevăr (înțeles aici în sensul său tradițional). „Credința, pistia, spune el, este cu totul altceva decît recunoașterea unui adevăr. Ea este încredere, dăruire deplină și supusă lui Dumnezeu care El însuși ni se comunică”.²²⁸ Credinței i se ia chiar sensul popular de a ști ceva. „Credința nu este prima credință în ceva adevărat, nici chiar credință în adevărul că Iisus ar fi Fiul lui Dumnezeu, ci primar este încredere și ascultare față de Domnul și Mîntuitorul însuși, iar în această încredere, comunitate cu El potrivit cuvîntului Său. Iată, Eu sînt cu voi pînă la sfîrșitul lumii”.²²⁹

Hristocentrismul protestant, ca și de altfel identitatea pe care o face între Revelație și Hristos pe de o parte și Revelație și adevăr pe de altă parte, duce la afirmația: „Hristos este adevărul”.²³⁰ Sau cum spune profesorul Hans Conzelmann: „Adevărul Bibliei n ueste redarea unei distanțe geografice. Adevărul Bibliei nu este unul mecanic ci istoric. El se află în acest unic cuprins central: Iisus Hristos”.²³¹ Iar Brunner afirmă: „Iisus Hristos este cuprinsul credinței, adevărul, aceasta face să sară în aer noțiunea curentă de adevăr”.²³² Desigur, afirmația aceasta este cît se poate de normală știut fiind că Mîntuitorul însuși zice: „Eu sînt calea, adevărul și viața” (Ioan 14, 6). Ceea

224 E. Brunner, *Wahrheit als...* p. 14.

225 W. Zimmerli, *op. cit.* p. 77.

226 E. Brunner, *Wahrheit als...* p. 84.

227 *ibidem* p. 113.

228 *ibidem* p. 81.

229 *ibidem* p. 105.

230 R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, 1933, p. 291.

231 Hans Conzelmann, *Entmythologisierung*, în *Theologie für Nichttheologen*, 1. Folge, 3. Auf. Stuttgart, 1965, p. 83.

232 E. Brunner, *Wahrheit als...* p. 105—106.

ce este interesant de remarcat aici e faptul că ea nu își are însă originea numai în Scriptură ci într-o anumită prelucrare rațională a unei teologii cu o orientare bine definită.

Vedem însă din citatele de mai sus că protestantismul nu se poate desprinde de noțiunea obișnuită de adevăr. Chiar atunci când definește adevărul religios drept credință, el trebuie să facă o cât de mică referire la acesta. Zace aici dovada înrudirii lui cu raționalismul.

Să urmărim în continuare caracteristicile pe care protestantismul le găsește adevărului biblic. „În prologul evangheliei de la Ioan se spune: „Harul și adevărul au devenit (sind... geworden) însă, prin Iisus Hristos“. Adevărul a devenit! Pentru cei formați în noțiunea grecească de adevăr acest cuvânt este cu totul pervers. Adevăr devenit este o contradictio in adjecto. Adevărul devenit este însă centrul vestirii biblice. Adevărul este ceea ce se întâmplă, ceea ce Dumnezeu face. Adevărul trebuie numit într-o suflare cu harul; adevărul este, ca și harul, întâlnirea lui Dumnezeu cu omul“.²³³ Adevărul este întâlnire.

Iată soluția teoretică pe care protestantismul o aduce în problema adevărului. Ea este din punct de vedere logic bine fundată ținând seama de caracteristicile adevărului pe care le-am analizat mai sus. Constatăm acolo că adevărul are ca o primă caracteristică raportul. Ținând însă seama de specificul în care ne aflăm și anume trăirea, în speță trăirea divinului și cum divinul în deplinătatea lui trebuie considerat drept personal, raportul ia astfel aspectul întâlnirii. Adevărul biblic este un adevăr de trăire. El este dat de o întâlnire. Adevărul este deci „cel pe care Dumnezeu ni-l revelează, însă pe care nu ni-l descoperă numai ci pe care El îl realizează prin comunitate, prin har“.²³⁴ Această realizare se îndeplinește nu printr-o preluare a învățăturii, ci printr-o întâmplare: întâmplarea crucii. Căci „întâmplarea crucii este întâmplarea întemeierii comunității, a întemeierii „noului legământ prin sângele Său“. Aici se întâmplă astfel adevărul“.²³⁵ Întâmplarea aceasta a întâlnirii stă însă numai în mâinile lui Dumnezeu. De aceea și putem avea deplină încredere în ea. „E vorba de relația lui Dumnezeu cu omenirea și e vorba de aceea că această relație a lui Dumnezeu este activitate și de aceea întâmplare, întâmplare în spațiu și în timp, este deci istorie“.²³⁶

Revelația ca întâmplare, eveniment (Ereigniss) este un concept general valabil și pretutindeni acceptat în protestantism. Bultmann de pildă spune: „În adevărata predică desigur că se „comunică“ totuși ceva, anume, o întâmplare, un eveniment evenimentul revelației harului lui Dumnezeu, întâmplat în Iisus Hristos“.²³⁷

Ajungem sub această formă deci iară la Hristos. Dar cum această relație privește două persoane, Brunner poate afirma: „Tot adevărul este înțeles (în Biblie) ca adevăr de relație, ca raportul corespondenței personale dintre Cuvântul lui Dumnezeu și ascultarea plină de credință a omului“.²³⁸ Același lucru spune și Althaus. El „vroia să înțeleagă adevărul creștin ca

233 E. Brunner, *Wahrheit als...* p. 106.

234 ibidem p. 111.

235 ibidem p. 111.

236 ibidem p. 112.

237 R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, vol. III, ed. 2, Tübingen 1962, p. 168.

238 E. Brunner, *Wahrheit als...* p. 154.

„adresare, chemare, ca o relație vie care nu se poate despărți în act de cunoaștere și cunoscut, pentru că ea ar fi adevăr viu, legătură personală și unire“²³⁹

Putem rezuma cele de mai sus tot cu cuvintele lui Brunner: „Înțelesul biblic al adevărului că ar fi istoric este o cunoștință veche. Noi am încercat să înțelegem din nou, din Biblia însăși, sensul acestei istoricități, ca adevăr care stă deasupra antitezei subiect-obiect și deasupra noțiunii de adevăr determinată de aceasta. Adevărul despre care vorbește Biblia este totdeauna o întâmplare și anume întâmplarea întâlnirii lui Dumnezeu cu omul, o activitate a lui Dumnezeu care trebuie preluată de om tot într-o activitate“²⁴⁰

Putem constata acum metamorfoza concepției despre adevăr pe care protestantismul a reușit să o înfăptuiască. Din vechea noțiune adevărul creștin mai păstrează doar slabe urme. Asemănarea cea mai frapantă rămîne în nume, care însă este completat și el de un alt cuvînt, diferit de la teolog la teolog. Din caracterizarea unui anumit proces de cunoaștere adevărul devine expresia unei trăiri, din contemplație rațională el devine experiență a unei reacțiuni-răspuns la o acțiune divină. Protestantismul e perfect conștient de această transformare, ba mai mult, el a și urmărit-o conștient. Brunner, care se ocupă mai expres de această problemă, afirmă: „Noi vedem astfel de partea umană a raportului de corespondență (dintre Dumnezeu și om) cît de radical s-a răsturnat aici conceptul de adevăr. La fel cum în locul adevărului abstract a apărut Cuvîntul ca persoană, Fiul, tot astfel în locul cunoașterii adevărului a apărut devenirea unei persoane noi“²⁴¹ Raportul acesta de corespondență este pentru Brunner identic cu esența creștinismului, cu specificul lui, am putea spune „adevărul“ lui. Iată ce afirmă el în lucrarea citată mai sus: „Categoría fundamentală a gândirii biblice și care stă în contradicție cu noțiunea generală de adevăr este... raportul corespondenței personale“²⁴² Deci tot ceea ce face și spune Dumnezeu prin Revelația Sa nu e nimic altceva decît scoaterea în evidență a acestui „adevăr“ — în sens tradițional — că anume între Dumnezeu și om există o relație personală, și încercînd să o explice, că omul este responsabil și trebuie să dea socoteală în fața Divinității. Aceasta reiese clar din luarea de poziție a lui Brunner față de obiecțiile lui Barth. În lucrarea „Der Mensch im Widerspruch“, Brunner afirmă: „Ceea ce mă interesează pe mine în legătură cu Karl Barth este pur și simplu responsabilitatea omului“²⁴³ Responsabilitatea față de ce? Responsabilitatea față de Revelația lui Dumnezeu, față de Cuvîntul Său, în concret față de ceea ce aduce acest cuvînt. Ajungem astfel iarăși de la sensul formal nou înțeles al protestantismului la sensul material, la cuprinsul lui. Aici zace partea foarte discutabilă a teologiei noi protestante.

Trebuie remarcat că orice afirmare pozitivă, deci a unui ceva comunicabil, avînd ca origine Revelația, trebuie să aibă o formă cu totul specială și anume să corespundă noțiunii de adevăr nou stabilit. Ea nu se va mai supune deci criteriilor raționale și aceasta deoarece ea nici nu se adresează spre cunoaștere rațiunii, ci credinței. „Credința, pistis, este altceva decît re-

239 P. Althaus citat din Wenzel Lohff, *Tendenzen...* p. 287.

240 E. Brunner, *Wahrheit als...* p. 155.

241 ibidem p. 116.

242 ibidem p. 80.

243 E. Brunner, *Der Mensch im Widerspruch*, Zürich 1941, p. IX.

cunoașterea unui adevăr²⁴⁴. „Căci credința în Revelație înseamnă tocmai că ceea ce se crede aici se poate crede numai și numai prin Revelație și niciodată prin gândire²⁴⁵. Prin aceasta vrea să spună că prin „acel (eu cred) se exprimă renunțarea la orice fel de dovadă, recunoașterea imposibilității oricui argument²⁴⁶. Credința „poate fi numai creația lui Dumnezeu în om; întrucât este reală în om apare ca ascultare față de Cuvîntul lui Dumnezeu²⁴⁷ sau, citîndu-l pe Brunner, „Credința este total dăruire a omului pe baza și prin primirea dăruirii nedeterminate a lui Dumnezeu²⁴⁸“.

Cu toate că credința are un alt specific decît cunoașterea, totuși posedă și un moment de cunoaștere, se îndreaptă spre un obiect, spre un ce care e crezut. Acest ce, nu poate fi exclus, el este Revelația însăși și dacă acceptăm formula extremă a lui Barth că în ceea ce privește conținutul Revelației noi știm doar atît că „Deus dixit“. Acesta singur formează Cuvîntul lui Dumnezeu²⁴⁹, totuși și prin aceasta obiectul rămîne. El e ideea că Dumnezeu există și că a vorbit chiar dacă nu știm ce anume. Acest lucru e remarcat și de Brunner cînd afirmă că „pe de altă parte nu se poate contesta că Dumnezeu nu ni se dă în Cuvîntul său, altfel decît așa ca ne spune „ceva“. Altfel spus și Cuvîntul lui Dumnezeu conține oarecum o învățătură și credința de asemenea, care e un răspuns în rugăciune, conține o cunoștință²⁵⁰. Acest obiect al credinței poate fi în consecință mai vast sau mai restrîns, după concepția fiecărui teolog, totuși el nu poate fi negat. Barth și școala lui considera, din punct de vedere rațional, acest obiect drept paradoxal, iar Bultmann îl denumeste *σκάνδαλον*. Barth extinde paradoxul asupra întregului creștinism. Aceasta deoarece „creștinismul întrebuintează mereu timpul și istoricul în relația cu eternul, ori toată gândirea se menține în imanență²⁵¹. De aceea, zice Barth în continuare „Revelația nu este cuprinsă de nici o categorie a imanenței, ea nu poate fi crezută decît ca paradox²⁵². „Conținutul ei (al Revelației) este contrar a tot ceea ce se poate dovedi rațional; el este paradoxul, minunea. Nu o minune, nu un irațional, ci minunea, ceea ce se împotrivesc oricărei rațiuni, antiraționalul, care este în același timp împlinirea întregii raționalități, pentru că în ea iese la iveală baza lui „ratio“, originea însăși²⁵³“.

Același lucru îl afirmă și Bultmann cînd spune: „Un *σκάνδαλον* este Cuvîntul lui Dumnezeu pentru lumea aceasta...²⁵⁴. Drept scandal consideră Bultmann tot ceea ce contravine rațiunii. Scandalul este astfel de exemplu că Dumnezeu este Tatăl iar omul copilul Lui²⁵⁵ etc. Sub această formă adevărul biblic este scos de sub tutela rațiunii. El își păstrează valoarea lui religioasă, independentă de orice critici aduse din afara domeniului religios, sau cum spune Bultmann „o propozițiune teologică nu este adevărată deoarece

244 E. Brunner, *Wahrheit als* ... p. 81.

245 E. Brunner, *Philosophie und* ... p. 24.

246 ibidem p. 24.

247 R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, 1933 p. 20.

248 E. Brunner, *Philosophie und* ... p. 52.

249 K. Barth, *Dogmatik*, p. 68.

250 E. Brunner, *Wahrheit als* ... p. 68.

251 K. Barth, *Der Römerbrief* 1921, p. 88.

252 ibidem p. 88.

253 E. Brunner, *Philosophie und* ... p. 25.

254 R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, 1933, p. 17

255 vezi ibidem p. 20.

exprimă un conținut valabil în afara timpului, ci ea este doar atunci adevărată când dă răspunsul la situația concretă corespunzătoare, căreia îi aparține propozițiunea exprimată”.²⁵⁶

În cadrul domeniului religios însă rațiunea va opera fără milă eliminând sau acceptând anumite învățături de credință, după cum corespund sau nu normei adevărului creștin, stabilit, în ultimă instanță, tot de ea.

Dar să urmărim concepția protestantă despre învățătura credinței, despre obiectul ei deci, în raport cu Revelația. Mai înainte însă, să vedem care e, după teologii protestanți, metoda întrebuițată în definirea conținutului învățăturii. Metoda trebuie să derive din sensul pe care Revelația l-a primit. Aceasta este cel puțin părerea lui Barth. „Revelația concepută în acest sens riguros, spune E. Hubner, referindu-se la conceptul de Revelație a lui Barth, prescrie teologiei forma de gândire și metoda ei. Ea poate numai medita asupra Revelației și aceasta înseamnă că ea trebuie să se încumete să dezvolte realitatea și adevăritatea conținutului ei nu după măsura metodei generale a științei, care este constituită prin scoaterea lui la iveală și dovedirea realității și adevărului unor propoziții după criterii lumești, ci potrivit cu Revelația, într-o manieră neștiințifică”.²⁵⁷

P. Althaus e preocupat de găsirea adevăratei realități în care ne-a așezat Dumnezeu. Această realitate e descoperită de credință însă de o credință curățată de toate dorințele umane. „Credința, spune el, vrea să asculte de adevărata realitate în care Dumnezeu l-a pus pe om. Ea nu se teme de nimic mai mult decât de închipuirile omului despotice religios. Ea face totul ca să deosebească net opera și voința lui Dumnezeu de dorințele inimii umane. De aceea poartă în sine curajul și cel mai riguros simț critic de a se pune atât pe ea cât și baza ei în fața imperativelor adevărului”.²⁵⁸

Un alt aspect al metodei folosit de teologii protestanți și reliefat în special de Brunner e folosirea mărturiilor experienței. Experiența devine pentru teologia protestantă un fel de unitate de măsură a credinței. Brunner pune condiția că „fiecare afirmație asupra omului... nu trebuie să stea în contradicție cu experiența și că inversul și anume tot cunoscutul conform experienței trebuie preluat în fiecare învățătură despre om”.²⁵⁹ Aceasta, desigur, nu înseamnă că învățătura creștină să aibă de acum încolo ca punct de plecare experiența, căci astfel s-ar pierde tocmai specificul credinței ci că ea nu trebuie să o contrazică. „Învățătura creștină despre om afirmă, zice Brunner, că ea deși înțelege pe om din adevărurile Revelației, inaccesibile oricărei experiențe, nu contrazice în nici un fel ceea ce se poate ști experimental despre om, ci dimpotrivă, ordonează această știință experimentală în legătura ei adevărată”.²⁶⁰

O atare metodă duce însă la o transformare generală întregii învățături. De altfel, aceasta și fac teologii protestanți. Transformarea este determinată în ultimă instanță de știință, deși Brunner crede că ea izvorăște și dintr-o necesitate a credinței însăși. „Noua formulare, zice el, la care ne silește cunoașterea științifică nu este o retragere, din păcate inevitabilă, ci o necesitate adâncă, care zace în lucrul însuși, fapt relevat de către credință”.²⁶¹

256 R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, vol. 1, Tübingen 1961 p. 116.

257 E. Hübner, *op. cit.* p. 13.

258 în W. Lohff, *op. cit.* p. 299.

259 E. Brunner, *Der Mensch im Widerspruch*, p. 49.

260 ibidem p. 49.

261 ibidem p. 112.

Pe de altă parte, Bultmann și școala lui considera credința și funcția ei în stabilirea unei învățături ca o înțelegere a Revelației ca act, semnificație și conținut în raportarea ei la situația omului ca om. El își întemeiază metoda lui prin interpretarea religioasă a existențialismului. În acest sens el spune: „Credința este înțelegerea într-una a Revelației și a propriei noastre existențe” (în sens existențialist).²⁶² Deși, după cum vedem, metodele par să difere, totuși ele se găsesc toate la fiecare teolog în parte într-un anumit procentaj și ceea ce este mai important, ele toate au punct comun și anume tendința de a căuta dincolo de cuvântul scris, acea „vorbie creștină”, cum spune Barth, fie ea testamentară sau dogmatică și „adevărul” implicat de aceasta. De altfel acest lucru va ieși în evidență cu mai multă pregnanță din urmărirea aspectelor, pe care „învățătura” le primește în concepția teologilor protestanți de azi.

În concepția cu privire la învățatură, teologii protestanți pornesc de la noțiunea nou cîștigată a adevărului religios. Cu toții sînt de acord în opoziția lor fățișă față de orice învățatură crescută pe principiul cunoașterii. Mîntuitorul, zic ei, „nu aduce o învățatură”. Experiența tristă a credinței puternice într-o învățatură, dar moartă pentru viață, va fi un perpetuu memento pentru gîndirea protestantă în căutarea ei febrilă și neîncetată după formula adevărată și am putea spune miraculoasă a credinței creștine genuine. „Există posibilitatea, remarcă ei, ca un om să rămînă agătat, în credința sa, de învățatura ca atare și să nu mai ajungă pînă la supunerea (Gehorsam) plină de încredere și spiritualitate... Aceasta este marea experiență negativă a Bisericii în toate secolele. Dacă se întîmplă aceasta, învățatura-anume cea scrisă în Mărturisirea Bisericii, sau în dogmă, sau în catehism — nu este nimic altceva decît Lege”.²⁶³

Pentru teologii protestanți nu ajung cuvintele pentru a demonstra acest lucru. „Atîta timp, zice Brunner în continuare, cît nu Dumnezeu însuși vorbește cu omul și în timp ce vorbește cu el intră în comunitate cu acesta, atîta timp cît învățatura îi rămîne un vis-à-vis, un ceva învățat de Biserică sau de Biblie „care trebuie crezut dacă vrei să fii creștin”, raportul lui față de ea este conform legii și arată toate trăsăturile legității”.²⁶⁴ Totuși, negarea ei totală este practic imposibilă. Ceva trebuie păstrat căci dacă „învățătura singură fără prezența Duhului Sfînt este Lege și produce legitate, accentuarea libertății spiritului fără învățatură este exaltare”.²⁶⁵ Trebuie, deci, admisă învățatura dar în același timp trebuie depășită.

Toată tragedia neglijată însă sau neobservată de protestantism, este că trecîndu-se peste o învățatură se ajunge în fond la altă învățatură și că fenomenul de întîlnire se întîmplă numai *prin* și *datorită* acestei treceri; noua învățatură stabilită aduce cu sine și pierderea întîlnirii, așa încît se ivește din nou situația anterioară.

Să lăsăm însă această critică și să urmărim în continuare noile aspecte ale „învățăturii” în teologia actuală protestantă. Pentru a trece de ea învățatura trebuie însă relativizată. Acest lucru se și întîmplă, considerîndu-se drept „semn”, „simbol”. Brunner afirmă precis: „Semnele nu sînt unite accidental cu lucru propriu-zis, ci în mod necesar; fără învățatură lucrul nici nu poate fi prezent”.²⁶⁶ Polaritatea indivizibilă, semn-lucru în sine, își are originea în

262 vezi H. Conzelmann, *R. Bultmann în Tendenzen ...* p. 245.

263 E. Brunner, *Wahrheit als ...* p. 89.

264 ibidem p. 89.

265 ibidem p. 91.

266 ibidem p. 83.

însăși Revelația divină. Aceasta este cu atât mai de înțeles cu cât e vorba aici de o traducere din partea lui Dumnezeu a unei realități divine într-o terminologie umană. E nevoie deci de întrebuintarea unor forme, unor semne, care însă exprimă mai mult decât arată. Drumul invers, de la uman la divin pe care omul îl face în întâlnirea cu Divinitatea presupune tocmai găsirea acestui dincolo, acestui mai mult divin. „De aceea pentru că această unire a semnului cu lucrul, a părutului cu înțelesul este dat în actul Revelației divine însuși, noi numim legătura aceasta nu numai instrumentală ci și sacramentală“.^{267 268}

Rezultă deci că învățătura are numai o funcție *instrumentală*, ea slujește realizării comunității cu Dumnezeu, a acelei legături în vederea căreia este dată și Revelația.

O atare interpretare a învățăturii duce la o mare instabilitate a ei. Orice punct de vedere diferit poate servi la apariția unei noi învățături, căci nu există nimic fix care să garanteze adevăritatea oricărui punct de vedere. Acest lucru e recunoscut chiar de teologii protestanți, care însă îl interpretează pozitiv în sensul formalismului conceptului lor despre adevăr, zicând că singurul lucru constant care trebuie să existe în viața credinciosului este în fond comunitatea cu Dumnezeu, iar învățătura care slujește realizării acesteia este indiferentă. Se ivește însă, în acest caz, întrebarea legitimă: ce importanță mai are Hristos dacă ceea ce importă este doar cea „supunere plină de încredere și spiritualitate față de Dumnezeu“, care poate fi considerată, dacă judecăm consecvent, ca ivindu-se prin „învățătura instrumentală“ despre Iisus, Revelația lui Dumnezeu, dar în ultimă instanță, s-a mai ivit și aiurea în multe religii necreștine? Sau mai pe scurt: un creștinism hristocentric este în ultimă instanță imposibil de susținut în cadrul unui concept lax despre învățatură.

Să revenim însă la interpretarea protestantă a învățăturii. P. Althaus numește această teologie schimbătoare „Theologia viatorum“. „Tocmai prin aceasta, spune Lohff, referindu-se la teza lui Althaus, se descoperă esența unei teologii a credinței care nu poate poseda Evanghelia în forma unei învățături neschimbabile, ci este, reformatoric vorbind, o teologie viatorum, o teologie a călătorului, teologie care trebuie să-și exprime mereu într-o formă nouă drumul ei în credință“.²⁶⁹

Eterna transformare a învățăturii protestante pare că își găsește aici motivarea teoretică. Și tot aici pare că zace și originea tendinței de reformare a creștinismului, tendință mărturisită direct de tot mai mulți teologi protestanți.

Pentru a da numai un exemplu iată ce spune episcopul anglican J. A. T. Robinson în această privință: „Eu cred că de la noi se pretinde o mult mai radicală transformare a învățăturii creștine în al cărui curs trebuie topite cele mai multe din noțiunile noastre teologice de bază (ca Dumnezeu, supranaturalul, religia ș.a.m.d.)“.²⁷⁰

Lucrările lui Robinson și de altfel ale tuturor teologilor protestanți actuali încearcă tocmai să pună în practică acest ideal, care, la o mai atentă privire, poate fi găsit deja la primii reformatori, fiind plămădit din același aluat ca și însăși esența reformei. Noua învățatură se constituie în jurul unui

267 ibidem p. 85.

268 Bazindu-se pe aceste considerente Brunner aduce și o nouă interpretare tainelor.

269 W. Lohff, *op. cit.* p. 300.

270 John A. T. Robinson, *op. cit.* p. 18.

adevăr de bază, a unui „adevărat sîmbure al învățăturii creștine“, a unei „categorii fundamentale a Bibliei“ (Brunner), a unor „adevăruri de bază a credinței creștine“ (J. A. T. Robinson), a „înțelesului existențial al lui Iisus“ (Bultmann), a noțiunii „adîncului“ lui Tillich etc.

Ceea ce este însă interesant e faptul că, după cum face Brunner, dacă privim învățătura dintr-un anumit punct de vedere obținem o anumită interpretare a ei și un anumit „adevărat sîmbure al învățăturii“, iar dacă o considerăm din alt punct de vedere ajungem la o altă „categorie fundamentală a Bibliei“. Astfel la un moment dat, Brunner afirmă în lucrarea sa *Der Mensch im Widerspruch*: „Adevăratul sîmbure al învățăturii creștine însă, cu totul independent de formularea istorică este în același timp fundamental deosebit atît de evoluționismul naturalist cît și de cel idealist, este înțelegerea omului în contradicția dintre originea sa în creație și păcat“,²⁷¹ iar în altă lucrare afirmă: „Această... legătură, acest vis-à-vis al creaturii dependento-independente, bazată pe voia lui Dumnezeu, este categoria fundamentală a Bibliei, în cadrul căreia trebuie spus și înțeles tot ceea ce ne mai relatează Scriptura. Tot ceea ce ne spune Biblia despre ființă și acțiunea lui Dumnezeu, despre timp și eternitate, despre voia Domnului și creație, despre păcat și mîntuire, despre har și fapte, despre credință și pocăință, despre Biserică și taină, este spus totdeauna în cadrul acestei ordini primare și poartă întipărită în anumite feluri această relație primară. Și de aceea trebuie ca tot ceea ce afirmă teologia să rămînă în cadrul acestei ordini primare și tot ceea ce contrazice această premiză de bază trebuie refuzat și combătut ca nebiblic, ca o rătăcire speculativă împotriva Bibliei, sau ca o oarecare altă învățătură stricată. Noi numim această formală relație primară, care în fond este identică cu cauza Bibliei însăși, relația corespondenței personale“.²⁷²

Am dat aici acest citat mai în extenso pentru a oferi în același timp și un exemplu de modul cum un așa-numit adevăr fundamental creează o învățătură specifică prin eliminarea pur și simplu ca „nebiblice“ a oricăror afirmații, care ar contraveni spiritului lui. În același timp ne putem da seama, pe viu, cum se reușește să se relativizeze învățătura creștină, căutîndu-se „adevărata“ învățătură dincolo de sensul obișnuit, acolo, unde se regăsește cu adevărul „stabilit“ în prealabil de respectivul teolog.

Care este însă atitudinea credinciosului în fața unei atari învățături? Din capul locului se poate afirma că ea nu va avea caracterul de cunoaștere. Desigur, va îngloba cunoașterea ca momentul primar al luării la cunoștință, însă va trece peste ea spre credință. Pasul este însă prea mare. Protestantismul își dă seama de aceasta și caută o punte de legătură.

Această punte are trei noțiuni. Prima e dată de noțiunea de *înțelegere* (*Verstehen*), porțiunea următoare, derivată din aceasta, ca un fel de transformare religioasă a ei este *ermineutica* (*Hermeneutik*), iar a treia, cea care realizează credința existențială, este *Nachfolge* (*urmare*).

Noțiunea „înțelegere“ nu este nouă. Ceea ce protestantismul aduce nou este accentul pe care ea îl primește în cadrul învățăturii însăși și a propovăduirii și preluării ei. Neputîndu-se debarasa totuși, cu toată tendința anticunoaștere, anti-teorie de rațiune-instrument de cunoaștere (și aceasta e contradicția în care se află și de care nu poate scăpa protestantismul), vede cre-

271 E. Brunner, *Der Mensch im Widerspruch*, p. 78.

272 E. Brunner, *Wahrheit als...* p. 49

dința în ultimă instanță ca o „credință rațională“. Această interpretare oarecum învechită și care nu corespunde, de loc, întregii teorii moderne a teologilor protestanți despre credință, este totuși prezentă în maniera lor de gândire, în motivul lor de teologizare, iar uneori ea apare chiar mărturisită expres, cum spre exemplu se întâmplă la J. A. T. Robinson.²⁷³

Caracterul raționalist ascuns al credinței va face ca să se pună un mare accent pe „înțelegerea“ învățaturii. Operația de înțelegere începe cu separarea domeniului religios de cel lumesc și apoi cu separarea instrumentelor respective de investigație. De acum rațiunea, devine o ancilla theologiae ca și în scolastică, cu singura deosebire că azi ea are un domeniu mai restrâns și nu mai tinde spre un scop teoretic ci unul practic și anume comuniunea cu Dumnezeu. Această nouă funcție a ei este cea care corespunde așa-zisei „înțelegeri“. În plus, ea n-are voie să se mai ocupe de cunoștințele științei (la majoritatea teologilor), iar afirmațiile tradiționale care contravin acestora trebuie sau evitate sau interpretate conform învățaturii de bază a cărei formă exterioară de expresie este. Deci totul trebuie pornit de la capăt. Înarmați cu această schemă formală învățătura trebuie reinterpretată, *înțeleasă* conform adevărilor fundamentale nou găsite și crezută apoi *existentțial* (Bultmann).

Desigur, avînd o *credință rațională*, tinzînd spre o *credință existentțială*, problema este extrem de dificilă (practic vorbind). Teoretic însă ea poate fi totuși realizată urmărind schema formală a drumului amintit mai sus și ajutați de tomuri de cărți sau ascultări de predici, bine documentate în această direcție. Dar să urmărim desfășurarea „înțelegerii credinței“.²⁷⁴ Pornind de la o „credință rațională“ credința însăși va fi afectată de problematica adevărului rațional și anume corespondența reală, adevărată și ca atare va exista în domeniul dubiului. Acest fapt este sesizat de Bultmann care vede caracterul credinței ca fiind o „continuă învingere a necredinței“.²⁷⁵ Ca atare, „credința și desfășurarea înțelegerii credinței poate fi explicată teologic numai prin dialogul continuu cu înțelegerea naturală a datului existenței (mit dem natürlichen Daseinsverständnis)“.²⁷⁶

Dialogul nu se poartă însă în probleme ce privesc lumea ci în problemele religioase, creștine. Aceasta din punct de vedere funcțional, adică luînd în considerare maniera de lucru a „înțelegerii“. În ceea ce privește latura materială, obiectul ei, acesta rămîne natural Iisus. În această privință, W. Lohff afirmă: „teologia slujește credinței prin aceea că ea caută să înțeleagă într-o manieră nouă Cuvîntul din cele transmise nouă. Aceasta înseamnă că teologia se preocupă de o continuă nouă înțelegere a ceea ce a fost Iisus“.²⁷⁷ „Înțelegerea“ nu se limitează însă numai la atît. În raport cu Iisus sînt luate în focarul atenției toate noțiunile teologice. Acest fapt și situația teologiei protestante în lumina acestei probleme este arătată cît se poate de concret de Bonhoeffer. El afirmă: „Noi sîntem aruncați iarăși înapoi la începutul înțe-

273 „Pentru o *credință rațională* (*verständiger Glaube*) acel mod de gândire (supranaturalistă) este o piedică extrem de mare, și el va deveni și mai mare... Într-o bună zi noi nu vom mai putea convinge pe oameni despre existența Dumnezeului „din afara lumii“ (John A. T. Robinson, op. cit. p. 50). Sublinierea e a noastră.

274 termenul e a lui Bultmann, vezi *Glauben und Verstehen*, 1933 p. 311 etc.

275 R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, 1933, p. 311.

276 ibidem p. 311.

277 W. Lohff, *Die Bedeutung der existenzialen Interpretation für die evangelische Theologie und Kirche*, în *Theologische Strömungen*... p. 52.

legerii. Ceea ce înseamnă împăcare și mîntuire, naștere din nou și Sfîntul Duh, iubirea dușmanului, cruce și înviere, viața lui Hristos și urmarea lui Hristos, toate acestea sînt așa de grele și îndepărtate, încît de-abia mai îndrăznim să vorbim despre ele. În cuvintele și acțiunile transmise presimțim ceva cu totul nou și revoluționar fără însă a-l putea cuprinde și exprima”.²⁷⁸ Tocmai această încercare, de „a cuprinde și exprima” totul din nou, face teologia protestantă de azi folosindu-se de așa-zisa „înțelegere”. Desigur modul în care se face aceasta depinde de concepția fiecărui teolog. E de remarcat că formula „interpretării existențiale” a lui Bultmann a făcut în această privință cea mai mare carieră.^{279 280}

Credința după Bultmann este „un mod al existenței” (în sensul ei existențial)²⁸¹ sau zice el în altă parte „în credință e vorba de cuprinderea existenței noastre”.²⁸² Credința fiind deci un mod existențial de trăire sau chiar trăirea existenței însăși, „existarea în credință se realizează printr-o nouă înțelegere a existenței”.²⁸³ Pornind de la o credință înțeleasă în modul acesta existențialist, toate noțiunile credinței vor fi interpretate în aceeași manieră. Tot așa și „ultimul sîmbure care unește mărturisirea nouetamentară”, adică Iisus, trebuie privit prin prisma „înțelegerii existențiale”.²⁸⁴

Unde duce o atare interpretare existențială a lui Iisus spune teologul W. Lohff prin cuvintele: „O credință, care e determinată de înțelegerea existențială a lui Iisus nu are nevoie de nici o istorie de nici o Biserică; întrebuintarea interpretării existențiale devine astfel o chestiune a individului”.²⁸⁶

Atît interpretarea existențială a lui Bultmann și a școlii sale cît și interpretările fiecărui teolog în parte se folosesc de noțiunea „înțelegere” (Verstehen) de care aminteam. Această înțelegere nu se reduce numai la interpretarea nouă a noțiunilor fundamentale religioase ca adevăr religios, credință, Revelație, Dumnezeu și a adevărilor fundamentale oricare ar fi ele, ci trece la interpretarea întregii Scripturi după maniera nouă de interpretare și raportînd totul la „adevărul fundamental” stabilit.

Dar, după cum am văzut, din citatul mai sus arătat din Bonhoeffer e necesar chiar o „înțelegere” a unor noțiuni de bază ale creștinismului tradițional și nu numai de o „înțelegere” a unor texte biblice oarecare. Aceasta se realizează prin amplasarea lor în contextul noii orientări a credinței și, în plus, printr-o „reformă a limbii credinței” (Bonhoeffer). „În mijlocul torentului vorbirii teologice fără nici o acoperire... credința trebuie să învețe limba în care răsună cuvînt omenesc și dumnezeiesc”, zice Lohff.²⁸⁶ Bonhoeffer

278 D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, p. 206 în W. Lohff op. cit. p. 49.

279 În privința poziției lui R. Bultmann în teologia actuală germană, putem cita cuvintele lui J. M. Robinson: „Teologia germană este astăzi aproape tot așa sub influența lui Bultmann cum a fost, cu o generație în urmă, sub cea a lui K. Barth”. (J. M. Robinson, *Keryma und historischer Jesu*, 1960, p. 110.

280 Aceasta nu înseamnă că ceilalți teologi protestanți ar fi străini de filozofia existențialistă, însă Bultmann este cel mai apropiat existențialismului și în special lui Heidegger din primele sale scrieri.

281 R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, 1933, p. 297.

282 ibidem p. 36.

283 ibidem p. 297.

284 vezi W. Lohff, op. cit. p. 68.

285 ibidem p. 68.

286 ibidem p. 48.

are cuvinte mult mai aspre la adresa limbajului și situației Bisericii. El spune: „Biserica noastră, care în acești ani a luptat numai pentru conservarea ei proprie... este incapabilă să fie purtătoarea cuvântului împăciuitoare și mîntuitor. De aceea trebuie ca cuvintele de pînă acum să devină fără putere și să amuțescă”.²⁸⁷

Imperativul acesta de schimbare a limbajului care s-a făcut simțit deja de pe vremea lui Boenhoeffer și care se îmbină cu necesitatea „înțelegerii” unei întregi serii de noțiuni, duce la apariția așa-zisei ermeneutici (Hermeneutik).

Legarea problemelor teologice de problema limbajului este însă foarte semnificativă pentru teologia protestantă a cuvîntului. Nu trebuie uitat că pentru protestantism „credința a fost și este un fenomen de limbă”.²⁸⁸

Ce este ermeneutica? Fuchs o definește ca o „gramatică a credinței creștine”. Fuchs preluînd impulsurile noii orientări teologice apărute la Barth, Bultmann, Gogarten și influențat la rîndul lui de Heidegger încearcă să realizeze o nouă ermeneutică bazată, nu pe tehnica tradiționalei exegeze, ci, în orizontul noilor probleme ale limbajului care încep să se impună tot mai mult pe legarea exegezei de problema „înțelegerii”. Ebeling preia noua formulă a ermeneuticii realizată de Fuchs și o transformă în tema fundamentală a teologiei sale. În dizertația lui din 1942 el „concepe teologia ca ermeneutică”. Ermeneutica astfel concepută găsește un atît de mare răsunset în teologia protestantă încît în 1966 îl poate determina pe H. J. Schultz să afirme că ea „însemnează propriu-zis tema fundamentală a teologiei protestante de azi”.²⁸⁹ Prin ermeneutică, teologia protestantă face un pas înainte pe drumul credinței, căuțînd să unească textul biblic cu transformările spirituale cauzate de schimbările felului de înțelegere în filozofie, psihologie, istorie, lingvistică și chiar în artă.

Trebuie acum să menționăm alt aspect al problemei înțelegerii care la Bultmann și școala lui ia calea așa-zisei demitologizării. Demitologizarea, ca și ermeneutica, e strîns legată de problema limbajului și a semnificației lui pentru înțelegerea credinței. Pornind de la teza înstrăinării noțiunilor fundamentale creștine, înstrăinare remarcată de Bonhoeffer, Bultmann, Tillich și alți teologi protestanți se ajunge la considerarea acestora drept mit și simbol. „Autorii Noului Testament folosesc noțiuni mitologice, zice J. A. T. Robinson, ca preexistență, încarnare ridicare la cer, minune, catastrofe cosmice etc., pentru a aduce la expresie caracterul supraistoric al întîmplării istorice a lui Iisus din Nazaret. Aceste noțiuni sînt însă după Bultmann pline de sens doar în cadrul unei înțelegeri a lumii care predomina atunci, care însă azi e complet învechită”.²⁹⁰ De aici nevoia demitologizării. Ea este strîns legată deci de nevoia „înțelegerii” credinței. De altfel, Bultmann afirmă expres: „Demitologizarea este o metodă ermeneutică, adică o metodă de interpretare, o metodă de exegeză”.²⁹¹ „Demitologizare nu înseamnă însă... că noi putem renunța la mit și simbol, ci că trebuie să ne eliberăm de dependența față de o anumită mitologie, aceea pe care Tillich o numește „supralumea obiectelor divine”,

287 Bonhoeffer în W. Lohff, *op. cit.* p. 48.

288 vezi H. J. Schultz, *Gerhard Ebeling*, în *Tendenzen...* p. 595.

289 ibidem p. 594.

290 John A. T. Robinson, *op. cit.* p. 33.

291 R. Bultmann, *Jesus Christus und...* p. 50.

pentru că ea amenință să devină pentru noi un izvor al necredinței și nu un ajutor al credinței”.²⁹² Această eliberare se realizează prin interpretarea noțiunilor înstrăinate în contextul înțelegerii existențiale, prin înlăturarea învelișului mitic al noțiunilor și înțelegerea lor în raport cu noile adevăruri fundamentale.

Am ajuns acum la cea de-a treia porțiune a punții de care vorbeam, cea care permite efectuarea ultimului pas spre credința existențială preconizată de teologia protestantă contemporană. Ea este legată de noțiunea de „urmare” — imitație (Nachfolge).

Ca și noțiunea „înțelegere” nici noțiunea „urmare” nu este nouă. Este cunoscut, de altfel, răsunetul peste secole al cărții lui Thomas de Kempis „Imitatio Christi”. Ținând seama de filiația existentă între teologia actuală protestantă și existențialism, putem afirma că aici avem de-a face cu încreștinarea noțiunii kierkegardiene de „repetiție”.

Dar să lăsăm această problemă a influențelor care în fond nu prea are mare importanță și să urmărim sensurile pe care noțiunea de „urmare” le-a căpătat în protestantism.

Protestantismul vine cu revalorificarea noțiunii în contextul situației actuale a teologiei. Și de data asta tot Bonhoeffer este cel care printre primii valorifică acest adevăr vechi de trăire creștină. El publică în anul 1937 lucrarea sa „Nachfolge”. „Aproape două decenii mai târziu remarcă K. Barth în „Dogmatica bisericească” a sa că problema este atât de adânc înțeleasă, încât ar putea fi tentat să o însereze aici cu un mare citat”.²⁹³ Înțelegerea deschide drumul credinței, apropiindu-o de spiritul rațional modern. Ermeneutica și demitologizarea încearcă să-l consolideze din punct de vedere creștin, iar urmarea face pasul hotărâtor spre revenirea în zona existențială, spre practic, spre credință. Urmarea înseamnă urmarea lui Hristos, a vieții Sale.

Teologia existențială este preocupată îndeaproape cu prezentarea acestei „urmări”. „Ea amintește că mai înainte de toate credința este, după modul de exprimare biblic, o determinare existențială, un nou drum în făgăduința lui Dumnezeu, este drumul „urmării”.²⁹⁴ „Urmarea” duce deci la ivirea credinței adevărate creștine. Aceasta face pe Lohff să afirme: „credința și „urmarea” sînt de nedespărțit”.²⁹⁵ „Teologia existențială pledează în favoarea tezei că drumul spre dogmă duce cu orice preț prin „urmarea” lui Iisus. Ea nu-și determină raportul cu Iisus prin raportul față de învățătura despre El, ci raportul față de învățătură prin raportul ei față de Iisus. Iisus cel care nu e considerat ca o personalitate religioasă ci mantor și bază a credinței”.²⁹⁶

Doar în forma asta putem ajunge la dogmă. După cum reiese și din cuvintele de mai sus, dogma nu mai e un punct de plecare, ea este, dimpotrivă, punctul de ajungere. Pînă la ea este un drum lung, drum pe care am încercat să-l conturez aici, drum care se încheie prin ivirea credinței trăite, credinței-urmare, în care dogma intră ca un component ajutător și în același

292 John A. T. Robinson, *op. cit.* p. 135.

293 Gunter Jacob, *Nachfolge*, în *Theologie für Nichttheologen ABC protestantischen Denkens III Folge*, Stuttgart, Berlin 1965, p. 46.

294 W. Lohff, *op. cit.* p. 56.

295 *ibidem* p. 57.

296 *ibidem* p. 65.

timp corectat. Dogma rămîne aici cel mult cu numele, cînd rămîne, căci cele mai adesea ea se transformă într-o formă de învățătură, de cele mai multe ori identică cu ermeneutica.

Realitatea e că teologia protestantă actuală nu mai este preocupată de problema dogmaticii și cu atît mai puțin de dogmatica în sine. Acest lucru este cît se poate de natural dacă ținem seama de toată orientarea acestei teologii. Teologia protestantă de azi are, în ultimă instanță un aspect apologetic. Protestanții nu recunosc aceasta, desigur, și pînă undeva au și dreptate, deoarece această apologetică este de un tip cu totul nou. Ea nu mai vrea să dovedească adevărurile dogmatice, ca atare ci, dimpotrivă, le transformă căutînd să pună bazele unei credințe creștine invulnerabile și corespunzătoare omului epocii științei și mașinii. Aceasta din punct de vedere al aspectului general pe care teologia protestantă de azi îl prezintă. Indiferența aceasta e și o urmare firească a concepției protestante asupra adevărului și a rolului învățăturii în cîștigarea acestui adevăr, lucruri pe care am încercat să le expun în acest capitol. În ultimă instanță acest fapt e strîns legat și de orientarea practică, mai precis spus existențială, care caracterizează pînă la identificare această teologie crescută din Kierkegaard și Heidegger.

Indiferența de care vorbeam nu vrea să spună că protestantismul de azi nu se ocupă de dogmă ci doar că nu se ocupă de ea luată în sensul ei tradițional de adevăr revelat, dat o dată pentru totdeauna de Hristos. Totodată indiferența de care pomeneam se referă și la slăbirea considerabilă a importanței dogmei și dogmaticii în edificiul credinței creștine. Trebuie totodată menționat că preocuparea dogmatică chiar în sensul ei nou diferă de la teolog la teolog. Singurul care încearcă să-i mai păstreze poziția centrală avută e K. Barth, care dedică Dogmaticii 18 volume, fiecare avînd cca 500—1000 de pagini, urmat imediat de E. Brunner cu 3 volume. Alții, cei mai mulți, o ignoră complet. Ignoranța aceasta se bazează în cea mai mare parte pe totala desconsiderare a sensului tradițional de dogmă. La unii, cum e cazul la Bultmann, ea merge pînă la considerarea dogmei ca o formulă „care pretinde supunerea oarbă și acceptarea de absurdități”.²⁹⁷

Remarcam mai sus că noțiunea de dogmă folosită de unii teologi are alte caracteristici decît cele tradiționale. Caracterul ei absolut dispare. „Dogma este totdeauna pusă sub criteriul, dacă ajută exprimării lui Iisus propovăduit de mărturisirea noutestamentară. Dogma nu este condiție ci expresie a credinței”,²⁹⁸ sau cum spune Barth „Dogma bisericească și adevărul revelat se îndepărtează necesar unul de altul”.²⁹⁹ Adevritatea ei devine relativă. Ea este dată de concordanța pe care orice credincios o poate constata ca existînd între dogmă și concepția considerată de el ca fiind proprie mărturisirii noutestamentare.

Dar criteriul criticii nu se aplică numai dogmei deja exprimate ci însuși formulării dogmatice. „Toate formulările dogmatice trebuie să se supună totdeauna criticii avînd în vedere acea origine la care se referă și anume cuvîntul activ al lui Iisus care trezește credința”,³⁰⁰ zice Lohff.

Este, astfel, cît se poate de natural să „se acorde dreptul interpretării existențiale care pornind de la dogmă să întrebe de originea credinței din care

297 R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, 1933, p. 282.

298 K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik*... vol. I, München 1932, p. 288.

300 W. Lohff, *op. cit.* p. 57.

doar poate să se ivească dogma. E dreptul ei să urmărească ca accesul spre credință să rămână liber și pentru cei ce stau înafară de ea și ca credința să nu fie închistată într-o dogmă”.³⁰¹

Privite dintr-un asemenea unghi dogmele Bisericii luate ad literam apar ca imperfecte, ba chiar greșite. „Trebuie să afirm, spune Brunner, că formularea dogmatică veche creștină nu a rămas cu totul pe urmele Revelației biblice. Nu încarnarea ca atare stă în mijlocul vestirii biblice ci opera Mîntuitorului”.³⁰² Brunner găsește originea acestei greșeli în necesitatea Bisericii de a apăra unitatea celor două naturi în Iisus Hristos împotriva atacurilor mitologice gnostice și moralist-raționaliste. Dogmele sînt deci răspunsuri de apărare împotriva unor atacuri la adresa creștinismului apărut la un moment dat într-un context istoric anumit și poartă deci în structura lor atît momentul istoric cît și ceva din atacul al cărui răspuns este. Luînd în considerare cele de mai sus, Brunner afirmă că această necesitate „a dat credinței creștine o falsă orientare spre ființa lui Iisus în loc să i-o dea spre opera lui”.³⁰³ Afirmția de mai sus ne interesează aici numai într-atît întrucît scoate în evidență caracterul relativ al aspectului greșit sub care pot apare dogmele. La baza interpretării dogmelor în protestantismul actual stă ideea deosebirii note între dogmă și cuvîntul lui Dumnezeu.

Nu vom trece acum la analiza raportului dintre acești doi termeni, ci ne vom rezuma să arătăm că deosebirea esențială rezidă în faptul că dogma este obiect, pe cînd cuvîntul lui Dumnezeu nu poate fi decît subiect căci „cuvîntul lui Dumnezeu în sensul lui ultim nu este „un cuvînt despre„, ci Dumnezeu în persoană. Deus ipse loquens, ipse praesens Immanuel”.³⁰⁴ Putem încheia cele cîteva considerații asupra dogmei prin remarcarea că dogma din punct de vedere protestant „slăbește caracterul divin și obligatoriu al dogmei”.³⁰⁵ Cu toate acestea trebuie să remarcăm pozitiv rolul de care începe să se bucure Biserica în raportul ei cu dogma și dogmatica. Teologi ca Barth, Elert și alții valorifică tot mai mult ideea de Biserică și rolul ei în formularea dogmaticii. Werner Elert, de exemplu, afirmă că „Biserica reprezintă realitatea fundamentală pentru dogmatică, deoarece fără Biserică nu poate exista nici o dogmă și fără dogmă, de asemenea, nici o dogmatică”.³⁰⁶

Teologia protestantă actuală are deci în privința dogmei o concepție destul de neprecisă. Aceasta în primul rînd, deoarece dogma nu mai reprezintă pentru ea o problemă importantă. Locul ei a fost luat de „Kerygma”. După teologul G. Ebeling „Kerygma” este adevărul simplu și fundamental de credință necesar fiecărui creștin; dogmele, dimpotrivă, sînt numai bazele de învățătură exprimate într-un limbaj bisericesc, erudit și care privesc numai pe clerici”.³⁰⁷

Identificarea pe care protestantismul o face între kerygmă și adevăr creștin face ca între kerygmă și dogmă să apară un raport precis „Kerygma apare astfel ca formă primordială a dogmei, ca o formulă de credință reve-

301 ibidem p. 67.

302 E. Brunner, *Wahrheit als ...* p. 107.

303 ibidem p. 108.

304 ibidem p. 82.

305 Pr. D. Stăniloae, *Noțiunea dogmei, Studii Teologice* nr. 9/10 1964, p. 537.

306 W. Elert, *Der christliche Glaube ...* p. 398.

307 G. Ebeling, *Kerygma in Theologie für Nichttheologen II Folge 3 Auf.* Stuttgart 1966, p. 96.

lată, a cărei desfășurare e însăși predica Scripturii³⁰⁸. Revelația în ultimă instanță se identifică cu Kerygma.

În lumina acestor aspecte ale dogmei, și „dogmatica... nu este operă divină ci umană”³⁰⁹.

Ca orice operă umană care urmărește să dezvăluie adevărul va fi și ea o știință. Ca știință „ea nu este ca toate adevăratele științe, un compendiu de rezultate ci un act de cercetare, pentru care și cele mai sigure rezultate nu sînt interesante decît ca premise ale unor noi acte de cercetare”³¹⁰. Aici apare în evidență caracterul schimbător, am putea spune dinamic al dogmaticii. Ea nu mai servește ca obiect al unei contemplații a cunoașterii ci doar ca premise, mereu înnoite ale credinței în sensul ei complet. Dinamismul dogmaticii o pune direct în legătură cu viața și ca atare ea va trebui să răspundă problemelor religioase pe care aceasta le pune. Aici apare acel caracter apologetic de care pomeneam ceva mai sus. El reiese și din rolul pe care Bultmann îl atribuie teologiei naturale care după el „este o parte permanentă a lucrării dogmatice însăși cum se evidențiază la Pavel și Luther”³¹¹.

W. Elert derivă rolul dogmaticii din misiunea Bisericii care după el e trezirea fricii de Dumnezeu pe care o înțelegem datorită lui Hristos. „Înțelegerea acestei înțelegeri, zice Elert este o temă principală a dogmaticii”³¹².

După Barth „dogmatica trebuie și vrea să dea răspuns întrebării despre adevăratul cuprins al vorbirii creștine”³¹³. Ce înseamnă vorbirea creștină, spune tot Barth: „Adevăratul cuprins al vorbirii creștine, care este concepută în forma ei pură ca predica Bisericii, este vorbirea lui Dumnezeu, cuvîntul lui Dumnezeu”³¹⁴.

În cele din urmă, ajungem iar la cuvîntul preferat protestant „cuvîntul lui Dumnezeu”³¹⁵. Preferința arătată de protestantism acestui cuvînt se explică prin posibilitățile multiple și variate de întrebuițare din cauza interpretării lui ambigue. Deci în ultimă instanță, dogmatica se ocupă de Revelație, de cuvîntul lui Dumnezeu în forma în care acesta vine în întîmpinarea umanului, fenomen evidențiat de teologia naturală. „Preocuparea serioasă cu dogmatica înseamnă deci că cercetarea dogmatică preia de fiecare dată din nou și de la bază întrebarea despre legitimitatea cuprinsului vorbirii creștine nu ca și cum mai înainte nu s-ar fi întîmplat nimic, ci pentru că ceea ce s-a întîmplat trebuie să se mai întîmple o dată prin noi, căci numai astfel se poate întîmpla și pentru noi în realitate”³¹⁶. Barth cere deci ca dogmatica să transpună pe credincios în mijlocul problemelor ei tocmai în momentul ei de creație. Aici avem, formal vorbind, o idee într-adevăr superioară de concepere și în același timp de trăire a adevărului dogmatic. Prin ea Barth se

308 ibidem p. 97.

309 K. Barth, *Die Lehre vom Gottes, Prolegomena zur Christlichen Dogmatik*, vol. I, 1927, p. 3.

310 ibidem p. 3.

311 R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, 1933, p. 312.

312 W. Elert, *Der Christlichen Glaube...* p. 23.

313 K. Barth, *Die Lehre vom Worte Gottes*, 1927, p. 18.

314 ibidem p. 24.

315 Nu trebuie uitat că aici „cuvîntul” nu are sensul antologic de ființă dumnezeiască a Fiului, ci mai mult de exprimare, și anume de exprimare a lui Dumnezeu, deși trebuie menționat totodată că adesea aceste două noțiuni se confundă.

316 E. Barth, *Die Lehre vom Worte Gottes...* 1927, p. 4.

legitimează ca un autentic, fin și fecund gânditor creștin, care știe să însușească viață nouă unor forme considerate pierdute. Această idee, care de altfel stă la baza preocupării lui cu dogmatica, îi și aduce acuza din partea confrăților săi că a recăzut în ortodoxia protestantă. Realitatea e însă departe de aceasta, deoarece Barth e cât se poate de modern și prin aceasta protestant contemporan, prin ideea că valoarea dogmaticii „zace în faptul că opera ei se întâmplă în realitate, mereu din nou, ca criză a vorbirii creștine.”³¹⁷ Deci, la baza acestei preocupări stă în ultimă instanță, nu „foamea credinței”, dorul ei după Dumnezeu, ci criza ei, lipsa, golul ei, sau, cum am spune ca Bultmann, necredința.

D. Revelația și critica

Existența protestantismului în mijlocul disputelor filozofice, cauzată de însăși originea lui protestatară, dispoziția lui ființială pentru dispută i-au determinat existența ca un continuu dialog cu teoriile și învățăturile lumii în care trăia. Aceasta se bazează și pe caracteristica sa specifică și anume de confesiune eminamente a cuvîntului, cu literă mică, deci a predicii și nu a acțiunii, a faptei. În felul acesta protestantismul ajunge în secolul trecut în conflict cu științele lumii aflate într-un avînt nemaîntîlnit. Încercările de împăcare întreprinse de teologia liberală protestantă prin raționalizarea credinței duc însă în cele din urmă la pericolul dezintegrării credinței însăși. Raționalismul proclamat al acestei teologii produce, în consecință, reacția puternică a teologiei dialectice: „Teologia dialectică — zice Bohlín — își îndreaptă în primul rînd acuza ei împotriva Psihologismului și împotriva istoricismului care relativizează totul, cu caracteristici deosebite dar strîns legate ale specificului antropologic-subiectiv al teologiei secolui XIX.”³¹⁸

Teologia dialectică, ca de altfel și teologia existențială nu renunță la dispută și nici la rațiune ca mijlocul cel mai adecvat al fundamentării ci fac doar o mutație în atitudinea lor față de acestea. Conflictul cu învățăturile exterioare rămîne, dialogul se simte pretutindeni numai soluția este alta. Teologia își caută alt domeniu de existență, domeniu străin cercetării laice, iar rațiunea își găsește drept aliat paradoxul și își modifică întrucîtva scopul, căutînd de data aceasta înțelegerea, iar în teologia existențială, trăirea existențială. „În timpul mai nou, spune U. Schmidhäuser, teologia s-a retras tot mai mult pe poziția unei științe speciale a Revelației divine și a exegezei biblice.”³¹⁹ Lucrul acesta apare cu deosebită pregnanță la K. Barth, după care specificul teologiei este tocmai și eminamente Revelația.³²⁰ Același lucru îl susține de altfel majoritatea teologilor protestanți. P. Althaus, de pildă, afirmă: „Teologia ca știință este meditația metodică de sine a Bisericii asupra Revelației ca fundament și autoritate determinatoare a ființei ei.”³²¹ Ca urmare, putem spune că teologia și concepția despre Revelație sînt în fond lucruri identice. Ceea ce le deosebește este un plus la teologie și anume ea cuprinde pe lîngă concepția despre Revelație și o anumită metodă de lucru și

³¹⁷ ibidem p. 4.

³¹⁸ T. Bohlín, *op. cit.* p. 49, 50.

³¹⁹ Ulrich Schmidhäuser, *Philosophie*, în *Teologie für Nichttheologen III Folge*, Stuttgart 1965, p. 84.

³²⁰ vezi K. Barth, *Kirchliche Dogmatik II*, 1, p. 228.

³²¹ P. Althaus, *Grundriss der Dogmatik*, p. 5.

un anumit unghi de vedere al problemei. Acest factor direcțional determină o anumită concretizare a concepției revelaționale, el acordând acesteia specificul ei.

Acest specific vrem să-l scoatem acum în evidență. El apare cu pregnanță în teologia însăși, dar e scos în evidență și de raportul existent între concepția revelațională și curente filozofice existente, ca și de analiza critică a concepției revelaționale în ansamblu.

Urmează, în consecință, să analizăm aceste trei aspecte ale problemei.

1. *Revelația și teologia.* Am văzut ceva mai sus că în protestantism Revelația reprezintă însăși cuprinsul teologiei. Ceea ce ne interesează însă este modul în care teologia protestantă considerând-o totuși ca un plus față de concepția revelațională în sine, reușește să-și pună amprenta asupra concepției despre Revelație. Care sînt deci stîlpii teologiei de susținere ai concepției revelaționale a protestantismului contemporan? Desigur, vom găsi tezele fundamentale ale protestantismului clasic și anume: sola gratia, sola fides și sola Scriptura. Fiecare din ele corespund unui aspect sau unei laturi a revelației divine, gratia corespunzînd laturii divine pure, fides corespunzînd laturii umane, iar Scriptura celei materiale.³²² Aceste teze capătă în teologia protestantă actuală aspecte cu totul noi și totodată sînt mult dezvoltate, ducînd fără să vrea și fără a le denumi la teze noi, care le completează dar le și depășesc. Sola fides tînde să primească un tot mai accentuat aspect de sola ratio ca la urmă și acesta să ia aspectul unui solus paradoxus, sola Scriptura tînde să devină solum verbum și apoi solus Christus, iar sola gratia apare ca o învățătură curioasă ce nu-și mai găsește loc organic în ansamblul teologiei protestante alunecate spre secularism.

Să analizăm acum pe rînd aceste solo-uri protestante.

Sola gratia. După cum recunoaște și Barth în Dogmatica sa ³²³ creștinismul în forma sa protestantă reprezintă „religia Harului liber, adică acea religie a cărei învățătură, și viață este concentrată pe realitatea desemnată de noțiunea de Har”. Vorbind cu Barth, putem spune că pentru protestantism harul reprezintă „adevărul religiei creștine”.³²⁴

Învățătura despre har este baza învățăturii despre răscumpărare (Rechtfertigung), învățătura centrală a lui Luther. Luther susține „Articolul despre răscumpărare este maestrul și prințul, Domnul, Dirigitorul și Judecătorul tuturor învățăturilor, acel care susține și apără toate învățăturile Bisericii și îndreaptă sufletul nostru spre Dumnezeu”.³²⁵ Putem deci afirma, cu cuvintele lui Peters, că „mărturia despre răscumpărarea păcătosului numai prin credința în jertfa lui Hristos a fost lucrul sfînt al Reformei. Prin ea se desparte, pentru Luther, Biserica lui Dumnezeu de sinagoga satanei”.³²⁶

De ce pune Luther un atît de mare accent pe principiul „sola gratia”? De ce trebuie opuse atît de hotărît Harul și faptele meritorii? Pentru că excluderea faptelor proprii ale omului eliberează în realitate pe om de necesitatea de a se răscumpăra el însuși. Unde nu mai are lor nici o suplinire, acolo

³²² Remarcăm aici tendința spre esență a gîndirii teologice protestante, tendință reliefată și ceva mai înainte și care o apropie mai mult de filozofie decît de religie. Ca urmare, găsim această formulare singulară, adică numai credința, numai Harul, numai Scriptura etc. căci esența implică unicul, singularul.

³²³ K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik* I, 2, p. 371.

³²⁴ ibidem p. 371.

³²⁵ M. Luther, W. A. 391/205, 1 în A. Peters, *op. cit.* p. 44.

³²⁶ A. Peters, *op. cit.* p. 24.

trebuie să o realizăm noi înșine. Harul ne spune însă dimpotrivă că noi nu sîntem Atlas, care poartă pe umeri lumea, ci oameni care-și primesc îndreptarea din mîinile lui Dumnezeu".³²⁷

Pe Luther ca și pe Fer. Augustin a cărei teză o reia, îl interesa în primul rînd argumentarea atotputerniciei divine și, legată de aceasta, problema mîntuirii. E vorba deci de probleme pur religioase. Sola gratia vine tocmai în sprijinul acestei atotputernicii și leagă mîntuirea într-un mod logic de ea. Trebuie reținut aici caracterul pur religios al problemei care-l frămînta pe Luther.

Care este situația astăzi în protestantism cu privire la problema Harului? Deși am văzut că Barth, în citatul de mai sus, recunoaște legătura strînsă dintre protestantism și problema harului, Dogmatica sa, dimpotrivă, nu dovedește cu nimic aceasta. Dar mai bine să dăm cuvîntul unor teologi protestanți, care s-au exprimat în această problemă. Referindu-se la problema fundamentală a credinței de azi, teologul H. Ott afirmă: „Astăzi întrebarea hotărîtoare a credinței nu mai sună: „Cum obțin un Dumnezeu milostiv“? Problema cu care este pusă în legătură credința noastră nu mai este atît de mult problema cu privire la ponderea vinei noastre ci mai ales cea legată de frica cu privire la lipsa posibilă de sens a împlinirilor din jurul nostru. Problema credinței noastre sună: „Unde este Dumnezeu?“ Astfel, de exemplu, Dietrich Bonhoeffer a putut să scrie: „Nu ne-a dispărut tuturor aproape complet întrebarea individualizată cu privire la mîntuirea personală?... Eu știu că sună cam ciudat această afirmație. Dar în fond, nu este ea chiar biblică? Există propriu-zis în Vechiul Testament întrebarea despre mîntuirea sufletului? Nu este oare dreptatea și împărăția lui Dumnezeu pe pămînt centrul tuturor problemelor?“³²⁸

Problema de la care pleacă astăzi protestantismul este cu totul alta. Ea e problema fundamentală a îndreptăririi sau nu a credinței însăși. E problema în care teismul și ateismul se întîlnesc. Singurul punct comun.

O să vedem cum acest punct de plecare va avea o influență covîrșitoare în formulările pe care teologia protestantă le va aduce, în speță, cu privire la Revelație. Dar pentru că afirmația de mai sus pare cam îndrăzneată și pentru a nu fi învinuiți că ne-am bazat argumentarea pe o afirmație singulară, dau cuvîntul lui A. Peters, care dezbătînd situația învățaturii despre răscumpărare pune întrebarea asupra situației de azi a învățaturii. „Iar astăzi? Nouă ne apare formula transmisă cu totul goală, găunoasă și învechită. Cine mai întreabă de Dumnezeul milostiv?... Ernst Toreltsch dă expresie acestei schimbări cînd afirmă: „Noi nu mai întrebăm, cum obțin eu un Dumnezeu milostiv ci, dimpotrivă, întrebăm cum găsesc eu din nou sufletul și iubirea?“³²⁹

Poziția protestantismului față de această învățătură o exprimă tot teologul A. Peters cît se poate de precis prin cuvintele: „Pe de altă parte noi cu toții simțim tot mai mult sau mai puțin conștient cît de colosal de îndepărtați sîntem de centrul reformei, cum noi acoperim cu formulele transmise doar nesiguranta și nedumerirea noastră proprie“.³³⁰ Harul, grația divină, dispăre deci

327 ibidem p. 51.

328 Heinrich Ott, *Glaube*, în *Theologie für Nichttheologen, ABC protestantischen Denkens*, II Folge, Stuttgart 1966, p. 45.

329 Ernst Toreltsch, *Ges. Schriften*, BII, p. 522 în A. Peters *op. cit.* p. 24.

330 A. Peters, *op. cit.* p. 42—43.

ca problemă în protestantismul actual. Aceasta e și cât se poate de normal, dată fiind apropierea tot mai accentuată de problematica filozofică și de orientarea generală a gândirii laice. Protestantismul se îndepărtează prin aceasta de problematica pur religioasă. Sola gratia rămîne o formulă care este subscrisă, dar care este cu totul goală de conținut și fără nici o legătură organică cu restul învățăturilor. Harul și o dată cu el învățătura despre răscumpărare, deși recunoscută oficial drept centru al Reformei, devine în consecință ceva absurd și cu totul străin. Absurditatea situației este arătată și de H. R. Müller-Schwefe, care afirmă: „Absurditatea situației noastre constă în aceea că noi rămînem legați de prescripțiile învățăturii despre răscumpărare chiar dacă nu ne mai putem supune ei în sensul credinței creștine”.³³¹

Situația aceasta a învățăturii despre har și răscumpărare are o însemnătate deosebită pentru înțelegerea concepției revelaționale protestante. Prin ea ne putem da seama cum accentul cade tot mai mult spre uman, cum problemele pur religioase se transformă tot mai mult în probleme secularizate de transcendent sau sînt, cum a fost aici cazul, neglijate. Revelația va avea deci doar două drumuri de ales: 1) drumul formal, drum urmat de Barth, sau 2) drumul secularizării totale, drum urmat de Bultmann și întreaga teologie existențială.

Sola fides. „Mîntuirea numai prin credință e al doilea principiu central al Protestantismului, principiul său material, mîndria și piatra unghiulară a edificîului sistemului său doctrinal, despre care Luther însuși a spus în stilul său: Dacă ar cădea acest capitol, s-ar termina cu noi”.³³²

Acest principiu derivă logic din primul (*sola gratia*). Dacă într-adevăr mîntuirea este acordată de Dumnezeu omului cu totul independent de faptele acestuia, cum protindea Luther în disputa sa cu Biserica romană, atunci, în mod necesar, singura acțiune umană care să difere de faptă dar în același timp care să facă cunoscut omului actul mîntuirii nu rămînea să fie alta decît credința. Ea rămîne singura capacitate umană, care avea o legătură cu darul divin în același timp, fără ca să se poată prevala de o anumită determinare a ivirii acestuia; mîntuirea rămîne un dar, total liber, al lui Dumnezeu, nedeterminat în nici un mod de către om.

Intenția lui Luther este clară. Rîdicîndu-se cu vehemență împotriva unor practici religioase detestabile, el urmărea purificarea religiozității și interiorizarea ei și aceasta se putea face doar printr-o potențare a credinței, care dispăruse cu totul mascată de ipocrizia unui șir întreg de fapte.

Greșala lui constă în aceea că a neglijat celelalte două mari virtuți creștine și anume: speranța și iubirea. Aceasta va sărăci credința protestantă și în același timp va umfla prea mult noțiunea de credință a protestantismului, marcînd în același timp sentimentul neîmplinirii care va împinge, ca un resort interior, teologia la căutarea unor noi și noi soluții.

Cu această exceptare se conjugă și spiritul protestatar moștenit de protestantism de la Luther și în al treilea rînd caracterul intelectualist al credinței, caracter moștenit de Luther cu toată tendința lui interiorizantă, de la scolastica romano-catolică.

Sărăcirea credinței creștine prin sola fideism este evidentă. În această privință nu avem decît a repeta cuvintele Sf. Scripturi: „Credința fără fapte,

331 H. R. Müller-Schwefe, *Gedanken zur Rechtfertigungslehre*, în Dombois/Müller-Schwefe/Wendland, *Der Herr der Welt*, Stuttgart 1960, p. 9—29, în A. Peters, *op. cit.* p. 25.

332 N. Chișescu, *Ortodoxie și Protestantism*, în *Ortodoxia* 3/1950, p. 417.

moartă este" etc. Viața creștină se reduce astfel la predică și dispută teologică. Pe de altă parte, umflarea noțiunii de credință e un rezultat natural al reducerii vieții religioase la aceasta, fapt care face ca necesitățile imperioase ale vieții creștine să impună umplerea golului prin umflarea conținutului noțiunii cu caracteristicile celorlalte virtuți neglijate. Tensiunea existentă aici ca și sărăcirea religioasă de care pomeneam, ca și cei doi factori amintiți mai sus, vor face ca acest principiu fundamental protestant să sufere modificări deosebite, care în teologia actuală protestantă ajung atât de departe încât aproape îl desființează. Nenorocirea este însă că modificările sînt totale, luate în ansamblu, adică la totalitatea teologilor, dar nu la fiecare teolog în parte, deci nereprezentînd o modificare generală a Bisericii protestante cu privire la această teză fundamentală.

Caracteristice pentru atitudinea protestantismului contemporan față de „sola fides” sînt cuvintele lui G. Jacob: „Concentrarea pasională a lui Luther asupra lui sola fides, numai credință, a fost necesară în poziția de luptă a timpului său ca antiteză împotriva tuturor tendințelor de întunecare a mărturiei biblice și anume împotriva acelor ce legau mîntuirea de practici religio-morale”.³³³

Solafideismul este astfel relativizat, el are o explicație istorică și deci valabilitatea lui va depinde de anumite condiții. Acest lucru se resimte pretutindeni în teologia protestantă actuală.

Dar acțiunea însăși de credință suferă mari mutații. Credința păstrează desigur caracterul ei cognitiv și anume avînd drept obiect propriu pe Dumnezeu și drept scop mîntuirea. Se simte însă acum tot mai mult accentuarea caracterului ei existențial și în același timp divin. În privința caracterului ei existențial, teologul H. Ott afirmă: „Credința este o mișcare existențială care privește pe om în totalitatea sa, în care omul este angajat total. Nu numai rațiunea, nu numai spiritul ci întreagă existență umană în toate dimensiunile sale”.³³⁴ Cît despre caracterul ei divin, Bultmann ne spune că ea „nu poate fi decît creația lui Dumnezeu în om”.³³⁵ În felul acesta „nu eu gîndesc în credință ci Dumnezeu îmi dă să mă gîndesc. El nu-mi împărtășește ceva, ci pe El însuși”.³³⁶ Împărtășirea de care ne bucurăm în credință se bazează pe faptul că ea „este o relație personală și nu ideală”.³³⁷

Ca urmare a acestui caracter „credința creează comunitatea cu Dumnezeu. Eul uman este din nou la locul lui propriu și anume în Dumnezeu”.³³⁸ Comunitatea aceasta apare, în primul rînd, pentru că „credința este învingerea radicală a însingurării eului”.³³⁹ Ea se realizează „prin totala oferire de sine a omului”.³⁴⁰ Deși protestantismul este cu totul refractar misticei, constatăm în aceste caractere ale credinței puternice influențe ale modului mistic de a privi credința. Desigur nu se ajunge la contopire, însă atmosfera nu este nici pe departe atât de străină cum ar vrea să fie. Mai ales caracterul de oferire și cel de creație divină o apropie foarte mult.

333 Günter Jacob, *Nachfolge*, p. 50.

334 H. Ott, *op. cit.* p. 42.

335 R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, 1933, p. 20.

336 E. Brunner, *Wahrheit als...* p. 62.

337 E. Brunner, *Das Wort Gottes und...* p. 102.

338 *ibidem* p. 97.

339 E. Brunner, *Wahrheit als...* p. 65.

340 *ibidem* p. 52.

De altfel, nu numai aceste caractere o îndepărtează de aspectul inițial, ci și recunoașterea din nou a legăturii ei strânse cu speranța și apoi a relației ei intime pînă la contopire cu iubirea, relație subliniată tot mai frecvent de teologii protestanți de azi.

În ceea ce privește relația ei cu speranța, Jurgen Moltmann, reluînd afirmația lui Calvin că anume „credința este fundamentul pe care se odihnește speranța iar speranța alimentează și sprijină credința” (Calvin, *Institutio* III 2, 42), dedică speranței un volum întreg, încercînd să pună bazele unei „teologii a speranței”, atît de lipsită de protestantismul de totdeauna. Momentul „iubire” din credință este tot mai mult scos în relief. „Aurul, spune Brunner, trebuie să suporte proba aurului. Proba aurului a adevăratei credințe este însă iubirea”,³⁴¹ sau în altă parte tot Brunner afirmă: „Așa precum Dumnezeu este iubire, tot așa omul este creat pentru a fi el însuși un iubitor în această iubire a lui Dumnezeu pe care el o primește — Biblia numește aceasta, credință”.³⁴² Prin credință ne deschidem deci iubirii divine, care la rîndul ei transformă credința noastră în dragoste.

Credința nu este însă numai iubire ci ea stă într-o strînsă legătură cu voința. Teologii protestanți de azi vorbesc despre caracteristica credinței drept instanță a deciziilor umane. „Credința însăși, spune Brunner, este o hotărîre”.³⁴³

Continuînd direcția antiintelectualistă lutheriană în determinarea credinței, protestanții de azi fac o cotitură fundamentală și se apropie foarte mult de synergismul tradițional al virtuților creștine și anume al credinței-voinței-speranței și iubirii. Aceasta o fac, însă, într-o manieră specială încărcînd credința cu tot specificul celorlalte virtuți. Voința cu specificul ei, hotărîrea, este asimilată credinței. Ea determină o schimbare radicală în omul însuși, fapt cu totul de neconceput în gîndirea protestantă inițială și e drept nici în cea actuală a lui Barth. Ea este însă susținută de majoritatea celorlalți teologi de vază ca Brunner, Bultmann, Althaus etc., chiar dacă nu cu toții într-o formă expresă. Brunner de pildă afirmă: „Nu există nici o concepție creștină despre lume și viață (*Weltanschauung*), există numai o decizie (*Entscheidung*) creștină, care constă în îndepărtarea stăpînirii asupra propriei vieți și supunere totală lui Hristos”.³⁴⁴ „În decizia credinței, spune Bultmann într-una din lucrările sale mai noi, eu nu mă decid pentru o acțiune responsabilă ci pentru o nouă înțelegere a eului meu; eu sînt eliberat de eul-meu prin Harul lui Dumnezeu și sînt îmbrăcat cu noul meu eu; prin aceasta eu decid să accept o viață nouă bazată pe Harul lui Dumnezeu. Aceasta nu înseamnă că credința mă dispensează de decizia pe care mi-o reclamă fiecare moment al istoriei, ci aceasta înseamnă pur și simplu că decizia pe care o iau, ca ființă responsabilă, provine din iubire. Iubirea în realitate constă în a fi disponibil aproapelui tău și aceasta nu este posibil decît dacă sînt eliberat de mine însumi”.³⁴⁵

Se poate observa deci că oricît de subtilă este argumentarea noii concepții a credinței — fapt apărut cu evidență în citatul mai sus-arătat al lui Bultmann — credința, în ultimă instanță capătă caracteristici cu totul noi, preluate direct de la celelalte virtuți pînă acum neglijate de protestantism.

341 E. Brunner, *Das Wort Gottes und* . . p. 102

342 ibidem p. 18.

343 ibidem p. 80.

344 ibidem p. 80.

345 R. Bultmann, *Histoire et eschatologie*, Neuchatel, Paris 1959, p. 130.

Ea devine fenomen care transformă efectiv, devine motor al conduitei creștine. De aceea nici nu e de mirare că protestantismul de azi readuce la lumină vechea noțiune de „urmare“ sau „imitație“, de care vorbeam ceva mai sus și poate susține cu tărie că urmarea și credința sînt tot una“.

Pentru înțelegerea creștină, credința și urmarea sînt raportate așa de strîns una la alta ca cele două fațete ale unui lucru, încît unitatea lor nu poate fi nicicum distrusă și rici nu pot fi desfăcute ca o continuare a două stadii de existență creștină“.³⁴⁶

Multiplicitatea aspectelor pe care credința le primește în protestantismul actual permite lui Brunner să afirme: „Credința este astfel o schimbare reală personală, am putea spune o transformare a persoanei“,³⁴⁷ a omului deci. Faptul, deci, că împăcarea și mîntuirea vin numai prin credință, după cum zic protestanții sau prin credință și fapte bune, cum afirmă creștinismul tradițional, spune în ultimă instanță același lucru, ținînd seama de noua extindere a noțiunii de credință pe care aceasta o suferă în protestantismul actual.

Ce legătură are însă acest concept nou al credinței cu Revelația? Legătura se bazează pe faptul că acțiunii revelatoare divine îi corespunde în planul uman acțiunea credinței.³⁴⁸ În consecință, modul în care este privită credința determină și o anumită interpretare a problemei revelatoare. Conceptul antiintellectualist al credinței va avea ca urmare conceperea Revelației drept o acțiune divină de apropiere spre om și nu ca descoperire de adevăruri. Solafideismul de nuanță formală care mai există în protestantismul de azi determină considerarea Revelației ca singura formă de manifestare divină îndreptată spre om și deci excluderea oricărei Revelații naturale. „Credința, spune Bultmann, ... știe că Dumnezeu nu devine sesizabil decît prin Revelația Sa și că față de această Revelație tot ceea ce se numea înainte Dumnezeu nu este Dumnezeu“.³⁴⁹

Umflarea conceptului de credință va avea la rîndul ei o mare influență asupra concepției revelatoare. Credința astfel concepută, integrînd în ea complexitatea spiritual-religioasă, va determina conceperea paralelă a Revelației într-o formă complexă. Ea va fi considerată, după cum am văzut, drept Divinitatea însăși, drept acțiunea divină de împăcare și mîntuire chiar a omului, drept iubire, făgăduință și speranță, drept dăruire a lui Dumnezeu etc. Umflarea conceptului de credință aduce cu sine și umflarea conceptului de Revelație.

Solafideismul actual protestant nu mai aduce aproape cu nimic cu solafidesmul inițial. Conceptul credință este cu totul altul. Dar teza sola fides a suferit ea însăși, în decursul timpului o evoluție. Această evoluție aduce cu sine apariția lui sola ratio. Cu aceasta sola fides nu dispăre ci se completează, am putea spune, se explicitează. Este evident faptul că în protestantism credința are un aspect antiintellectualist. Aceasta cu privire la determinarea conceptului de credință însuși. Cu alte cuvinte, credința nu are în vedere cunoașterea ci comunitatea cu Dumnezeu. Credința astfel înțeleasă nu mai suferă, în cadrul ei, momentul cunoașterii raționale. Rațiunea își pierde astfel rolul discursiv din cadrul fenomenului credință. Aceasta însă nu înseamnă că

346 G. Jacob, *Nachfolge*, p. 49.

347 E. Brunner, *Wahrheit als ...* p. 116.

348 vezi K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik I*, 2, p. 329.

349 R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, 1933, p. 294.

ea este eliminată cu totul. Ea dispare din „momentul credință”; ea este considerată neavenită în „conceptul credință”, însă își păstrează vigoarea și însemnătatea, ba chiar, am putea spune, primește o pondere neîntîlnită în „momentul premergător credinței”. Principiul individualist protestant conjugat cu criza autorității, din care derivă și pe care o alimentează și care stă la baza principiului formal de lucru al protestantismului și anume al lui „Die Bibel allein” sau „sola Scriptura”, ridică rațiunea la rangul de criteriu unic de determinare și interpretare a adevăratei credințe. Dacă rațiunea a fost scoasă din edificiul interior al credinței, unde își făurise un adevărat domeniu în special prin teologia liberală protestantă, ea rămîne în continuare, chiar cu o vigoare însușită, constructorul acestui edificiu. „Sola ratio” izgonit și criticat revine prin ușa din dos prezentînd pericolul unei tot mai acute imixțiuni în problematica religioasă. Aceasta cu atît mai mult cu cît tinde să devină principiu de bază al metodologiei acestei teologii chier dacă acesta nu este recunoscut. Sola ratio determină, prin urmare, o anumită „fides”, care la rîndul ei dă expresie unei anumite concepții revelaționale, construită după anumite principii ale unei anumite ratio apărută în laboratorul filozofic al unui anumit curent de gîndire. „Servitutea papală... a fost înlocuită cu servitutea rațională”.³⁵⁰

În cadrul edificiului credinței rațiunea nu dispare total ci numai în funcția ei de cunoaștere pură. Funcția ei constructoare rămîne, funcție ce apare ca atare privită fiind din exteriorul edificiului credinței. Privită din interiorul ei, această funcție are aspectul de liant al diverselor laturi ale credinței și în același timp de apărătoare a adevărității ei.

Deoarece aceeași rațiune este și cea care pune la îndoială rațiunea de a fi a credinței, credința în cadrul construirii edificiului ei conceptual se folosește în special de paradox. Paradoxul, scandalul, devin unitatea de măsură a adevăratei credințe. Acolo unde paradoxul nu apare nu avem de-a face cu Revelația divină ci cu o operă umană. Paradoxul este piatra de încercare a credinței, cartea de vizită a originii divine și falimentul recunoscut al rațiunii imanente. Întreaga gîndire teologică va purta în consecință amprenta paradoxalului. „Gîndirea dogmatică, spune Althaus, trebuie să fie dialectică. Aceasta deoarece obiectul ei și anume istoria relației lui Dumnezeu cu omenirea păcătoasă anunță o triplă unitară realitate paradoxală: a) Paradoxul creației vieții personale, b) Paradoxul Revelației divine în timp, c) Paradoxul mîntuirii eterne în istorie”.³⁵¹ Solo ratio se transformă astfel în teologia protestantă contemporană în „solus paradoxus”.

Acest caracter paradoxal al teologiei actuale protestante, această nouă teză solo-istă determină în cea mai mare măsură specificul concepției revelaționale. Ea singură poate duce la afirmația paradoxală că „Dumnezeu este un Dumnezeu ascuns, tocmai pentru că este Dumnezeu, revelatorul”³⁵² sau că „Dumnezeu se revelează exclusiv sie-și, nouă însă nu ni se descoperă”.³⁵³ De aici și seria întreagă de afirmații paradoxale cu privire la Revelație, care abundă în teologia actuală protestantă și nu numai la Barth sau Bultmann.

Sola Scriptura sau „Die Bibel allein” e cel de-al treilea principiu fundamental protestant, principiul său formal. Scriptura corespunde laturii mate-

350 P. Rezuș, *Servitutea rațională...* p. 390.

351 P. Althaus, *Grundriss der Dogmatik*, p. 72.

352 K. Barth, *Dogmatik*, vol. I, 1927, p. 216.

353 ibidem p. 216.

riale a Revelației divine, reprezentînd depozitul unde aceasta a fost strînsă, spre a putea fi dăruită apoi generațiilor umane. Sola Scriptura neagă valoarea tradiției ca izvor al Revelației. „Revelația nu ajunge la noi decît prin canonul scrierilor biblice”,³⁵⁴ afirmă expres o dată cu Althaus protestantismul de totdeauna.

În realitate însă atît concepția asupra Scripturii cît și însuși principiul suferă în teologia protestantă în decursul timpului importante schimbări. Teza infaibilității divine a cuvîntului biblic, teză predominantă în teologia veche protestantă cade pentru totdeauna odată cu apariția teologiei idealiste protestante. Idealismul se ridică împotriva acestei teze, deoarece „cu învățătura ei despre Scriptură ontodoxia (protestantă) tăgăduia momentul libertății și spiritualității în autoritatea lui Dumnezeu; ea distrugea întrepătrunderea paradoxală dintre perfect și prezent, dintre dat și interioritate spirituală, ea distrugea actualitatea în act a Revelației”.³⁵⁵

Teza aceasta a infaibilității biblice nu se mai poate susține azi deoarece, spune Brunner „ea plasează pe creștinul de astăzi într-o contradicție de neînlăturat cu știința și rupe astfel unitatea interioară a vieții sale”.³⁵⁶ Tot Brunner aseamănă această învățătură cu „învățătura infaibilității Sfîntului Scaun”.³⁵⁷

Cercetarea critico-istorică a textului biblic care a urmat teologiei idealiste a avut o importanță covîrșitoare în determinarea unei noi concepții a Scripturii. „Critica a eliberat, zice Althaus, Biblia din captivitatea ei dogmatică și a ascuțit privirea pentru varietatea și concretibilitatea istorică a Revelației lui Dumnezeu”.³⁵⁸ Dar nu numai atît. Protestantismul încearcă chiar să valorifice pozitiv necredința în întîlnirea omului cu Scriptura. Astfel Gloege afirmă: „Este propriu paradoxului Evznghelici, ca și al credinței de altfel, că ea ajunge la fel numai prin eșuare”.³⁵⁹

Teologia protestantă actuală ca urmare a criticilor aduse conceptului de Scriptură, precum și în urma concepției proprii consideră „Scriptura întreaga Scriere Sfîntă, ca cuvîntul lui Dumnezeu. Precum reprezintă un complex de întîmplări tot așa este și un complex de mărturii. Însă nu totul stă în aceeași legătură cu fondul propriu-zis”.³⁶⁰ Se face deci deosebirea între părți mai apropiate sensului genuin al mesajului divin și alte părți mai îndepărtate de acesta. Unitatea adevărului biblic este sfîșiată. Protestantismul de azi va susține cu nevinovăție că „Biblia este scrisă de oameni, tradusă de ei, ea este tipărită și vîndută de oameni”.³⁶¹

Se accentuează mai mult factorul uman al Scripturii. „Scriptura, zice Brunner în aceeași lucrare, ia parte la omenitatea, la care participă Domnul Iisus Hristos și pe care El, Cuvîntul etern al lui Dumnezeu, a preluat-o. Acestei omenități a Scripturii aparține în primul rînd concepția ei asupra lumii, concepție trecătoare, dependentă de timp”.³⁶² În consecință „mesajul

354 P. Althaus, *Grundriss der Dogmatik*, p. 36.

355 *ibidem* p. 28.

356 E. Brunner, *Das Wort Gottes und...* p. 38.

357 E. Brunner, *Wahrheit als...* p. 130.

358 P. Althaus, *Grundriss der Dogmatik*, p. 29.

359 Gerhard Gloege, *Evangelium*, în *Theologie für Nichttheologen*, I Folge, 3 Auf. Stuttgart 1965, p. 102.

360 E. Brunner, *Wahrheit als...* p. 85.

361 E. Brunner, *Das Wort Gottes und...* p. 98.

362 *ibidem* p. 38.

Bibliei nu este o teorie asupra apariției lumii și nici o informație asupra unor întâmplări istorice ca atare, ci apelul Creatorului și Domnului nostru prin care El vrea să ne dea iubirea Sa și viața Sa eternă și prin care ne recheamă la reînnoirea legăturii cu El și părăsirea falsei și arogantei libertăți prin care în realitate nu numai că nu sîntem liberi ci am devenit chiar sclavii încăpățînării noastre și sclavi ai lumii. Acest mesaj, spune în continuare Brunner, este îmbrăcat într-o haină istorică, care ne apare adesea ciudată, străină și supărătoare; omul modern — și asta înseamnă noi — sîntem adesea atît de prinși în propria noastră formă de gîndire încît nu mai sîntem în stare să preluăm din acea formă contingentă Cuvîntul etern al lui Dumnezeu”.³⁶³ De aici pînă la demitologizarea Bibliei, inițiată de Bultmann și continuată de teologia existențială și de alți urmași individuali ai lui nu mai este decît un pas. Sola Scriptura se transformă într-o Sola Interpretatio, adică ajunge tot acolo unde, cu toate încercările de îngrădire făcute de Luther și Calvin, a dus și duce inevitabil principiul fundamental protestant al liberei interpretări.

Deși „învățătura despre Cuvîntul lui Dumnezeu, pe care se bazează învățătura sa (a lui Luther) despre mijloacele harului, reprezintă structura de bază a teologiei sale”,³⁶⁴ totuși protestantismul nu ajunge la o adevărată teologie a Cuvîntului decît prin K. Barth. O dată cu el teologia protestantă transformă teza clasică sola Scriptura în teza modernă a lui „*Solum verbum*”. După cum am văzut ceva mai sus într-un citat al lui Brunner protestantismul de azi consideră drept cuvînt al lui Dumnezeu întreaga Scriptură, cu corectivul însă că nu tot ceea ce cuprinde ea are aceeași valoare. Apare deci imperativul selecționării.

Deoarece Scriptura este dată o dată pentru totdeauna selecționarea „adevărului fundamental” de rest nu se putea face fără știrbirea totală a autorității și așa destul de zdruncinate a Bibliei.

În sprijinul acestei operații indispensabile construirii teologiei moderne protestante noțiunea destul de ambiguă a „cuvîntului” apare ca o salvare. Ea este în același timp o noțiune primar creștină și în același timp primar protestantă; se pretează unei interpretări cît se poate de variate și în același timp suportă orice conținut. Aceasta este cauza care duce la colosala desfășurare a teologiei protestante de azi în lumina cuvîntului. Îngustul Solo Scriptura face loc autocuprinzătorului *Solum verbum*, care tocmai datorită infinitei sale posibilități de interpretare va trebui să fie totuși limitat prin „*Solus Christus*”. Aceasta deoarece creștinismul s-ar fi putut dizolva ușor într-un misticism idealist de diverse nuanțe, sau într-o religiozitate nedefinită, fapt împotriva căruia protestantismul de totdeauna a luptat cu toată energia. Hristologia devine astfel, am putea spune unica problemă teologică, Hristos fiind, după cum am văzut, Revelația însăși.

Ne putem da acum ușor seama de importanța acestei teze fundamentale protestante care prin noua ei formulă „*Solus Christus*” dă un cu totul alt aspect problemei revelaționale. „De aceea, zice Brunner, cuvîntul este centrul Revelației biblice, privit din punct de vedere formal, precum „Fiul Iubirii” prin care Dumnezeu se oferă omului, este același centru privit din punct de vedere material. „De aceea, Fiul este Cuvîntul și Cuvîntul este Fiul”³⁶⁵ și am

³⁶³ ibidem p. 32.

³⁶⁴ G. Ebeling, *Luther Theologie*, în *RGK (Die Religion in Geschichte und Gegenwart)*, vol. I (4), ed. 3, Tübingen, 1960, col. 506.

³⁶⁵ E. Brunner, *Wahrheit als...* p. 51.

putea adăuga noi chiar fără să mai fie nevoie de a căuta un citat, atât Fiul cât și Cuvîntul sînt Revelația, după cum spune chiar Brunner aici, Centrul Revelației.

Implicațiile lui Solus Christus asupra problemei revelaționale sînt multiple. Am amintit aici doar cea mai importantă și anume colorarea hristologică a Revelației. Din implicațiile lui Solum verbum amintim conceperea Revelației ca adresare (Anrede) sau ca o comunitate în convorbire etc., iar din cele ale noii noțiuni a Scripturii supuse liberei interpretări umane apare sau concepția Revelației non-Revelație a lui Deus absconditus sau concepția Revelației secularizate a gândirii demitologizante a lui Bultmann.

Teologia protestantă de azi e supusă marelui pericol de a putea fi redusă, în ultimă instanță, la numai două teze fundamentale, în cele din urmă s-ar putea reduce chiar numai la una. Acestea sînt: „Sola revelatio” și „Solus homo”. Ele se pot reduce, pînă la urmă, la ultima. Aceasta deoarece „homo” prin a sa „ratio” stă la baza atât a lui „fides” cât și a lui „verbum”, aici prin funcția lui interpretativă. Cît despre har acesta e aproape neglijat de teologia protestantă de azi.

2. *Revelația și filozofia.* Tema „Revelație și filozofie” pune de obicei în discuție problema adevărului sau problema înrudită a raportului dintre credință și rațiune. Tema ar putea fi tratată și din punctul de vedere al atitudinii filozofiei față de problema revelațională.

Aceste aspecte pun probleme cu totul străine obiectului studiului nostru și, anume, probleme legate de realitatea și posibilitatea Revelației divine. Or, teologia fundamentală modernă și astfel inclusiv teologia actuală protestantă, admit ca un dat real, dincolo de orice dubiu, existența Revelației ca fenomen primar și caracteristic religiei (teologia dialectică protestantă afirmă că acest fenomen aparține cu exclusivitate creștinismului). Acest mod modern de abordare a problemei revelației, total deosebit de modul raționalist al teologiei secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea, are la bază o curioasă îmbinare a argumentului ontologic al lui Anselm cu fenomenologia husserliană și stă la baza problematicei filozofice și teologice de azi.

Ceea ce ne interesează aici este raportul dintre concepția revelațională și filozofie, mai precis spus, raportul dintre concepția revelațională protestantă de azi și filozofia existențialistă caracteristică epocii noastre. Și aceasta nu pentru a avea o problemă teoretică în plus, ci pentru a putea înțelege anumite particularități ale acestei concepții revelaționale. Luînd în considerare faptul că la protestanți problema Revelației reprezintă în fond problema teologiei, raportul pe care urmează să-l analizăm se referă în ultimă instanță la raportul dintre aceasta și existențialism.

Raportul dintre teologie și filozofie e cît se poate de clar ilustrat de cuvintele lui Jaspers: „Teologia, spune el, își însușește în cea mai mare măsură noțiunile create de filozofi. Dogmatica creștină s-a format prin filozofia greacă, teologia protestantă a secolului al XIX-lea prin filozofia idealismului german și criticînd această atitudine continuă: Preluarea filozofiei de către teologie o înstrăinează pe aceasta de originea ei proprie, o lasă să devină fragilă și o face să devină adesea necinsită”.³⁶⁶ Raportul acesta general este valabil, după cum arată Jaspers însuși, atât creștinismului în general cît și protestantismului în special.

366 K. Jaspers, *Philosophie*, 3 Aufl., vol. II, Berlin, Göttingen, Heidelberg 1956, p. 314.

În ceea ce privește protestantismul însă, filozofia are și a avut întotdeauna asupra lui o influență covârșitoare. Aceasta se bazează, în primul rând, pe faptul că teologia protestantă este o teologie a cuvîntului. Or, cuvîntul este expresia noțiunii iar noțiunea este expresia rațiunii. Protestantismul este indisolubil legat de rațiune. Aceasta rezultă și din originea protestatară a lui, care de altfel prin legătura ființială cu cuvîntul aduce cu sine și caracteristica de „teologie a cuvîntului”. Cuvînt, protest, protestantism sînt trei noțiuni care se pot substitui și în același timp înlocui cu rațiunea, a cărei expresie sînt, reprezentînd aceeași tendință fundamentală umană și anume tendința negării, tendință care caracterizează după părerea noastră adeseori atitudinea umană. Căci cuvîntul reprezintă negarea tăcerii, protestul, negarea închistării iar rațiunea este expresia însăși a negării logice, iar protestantismul nu e altceva decît negarea creștină. Trebuie menționat faptul că „negarea” nu include aici nici o judecată de valoare. Ea este luată doar ca fenomen în sine.

Avînd deci același substrat ontologic de negare apare de la sine înțeles, strînsa legătură a protestantismului de totdeauna cu filozofia. Prin esență el este chiar expresia religioasă a acestei uniri. În consecință, protestantismul nu va putea exista nicăieri unde această unire nu își manifestă prezența. De aici și variabilitatea nelimitată a formelor și curenților protestante, de aici și efer-vescența rațională a protestantismului și inepuizabilitatea formelor noi de apariție. De aici și secularizarea și antropologizarea religiei creștine, în cadrul lui.

Putem concluda deci că protestantismul se leagă ființial de filozofie, el fiind chiar, cum spuneam mai sus, însăși expresia creștină a acestei legături. Ca atare, influența filozofiei asupra teologiei protestante nu se rezumă numai la însușirea unor noțiuni create de filozofie, după cum spune Jaspers, ci la însușirea unei orientări de gîndire și a unor metode filozofice. Teologia idealistă și raționalistă protestantă a secolului trecut, ca și teologia dialectică a secolului nostru, stau mărturie. Paradoxul este o noțiune preluată din bagajul noțional al filozofiei existențiale și folosit cu predilecție de teologii protestanți de azi. Dialectica devine metoda specifică a teologiei dialectice. Atît Barth, cît și Bultmann, Brunner și ceilalți teologi protestanți o folosesc cu vădită predilecție. La Barth de exemplu ea „capătă o însemnătate instrumentală, pentru a exprima într-o concepție modernă Revelația pe care o întîlnim într-un mod exemplar în Iisus Hristos”.³⁶⁷

Teologia protestantă a preluat nu numai anumite noțiuni, cum este cazul noțiunii de paradox, sau metode, ci ea, ceea ce e mult mai grav, preia chiar o anumită concepție asupra divinității.³⁶⁸ În această privință iată ce spune chiar un teolog protestant în privința conceptului de Dumnezeu al teologiei dialectice. „Dacă teologia dialectică vede problema ei fundamentală în determinarea relației dintre timp și eternitate, dintre Dumnezeu și om, atunci e important de luat în considerare faptul că noțiunea de eternitate nu e determinată de ideea de Dumnezeu, ci, dimpotrivă, raportul dintre Dumnezeu și om este conceput ca un caz special sau ca o determinare mai apropiată a antitezei noționale timp-eternitate, înțeleasă din punct de vedere pur abstract, filozofic. Acest fapt, ... arată în realitate că aici raportul cu Dumnezeu nu

³⁶⁷ E. Hübner, *op. cit.* p. 20.

³⁶⁸ vezi A. A. Bidian, *art. cit.*

este determinat din punct de vedere pur religios ci în special din punctul de vedere al unor considerente abstract-metafizice”³⁶⁹

Problema care apare cu privire la „preluare” se axează pe următoarea întrebare: afectează sau nu preluarea, fondul genuin? Preluarea se referă, desigur, la forma de expresie, căci altfel problema nici nu s-ar mai pune, influența fiind evidentă. Întrebarea capătă astfel aspectul raportului dintre formă și fond; și este un lucru de neîgăduit faptul că între fond și formă există o interacțiune atât de strânsă, încât nu putem vorbi de o schimbare a formei fără să găsim afectat însuși fondul și invers. În realitate, limita între fond și formă este cu neputință de evidențiat.

Cunoscând aceste lucruri, putem afirma principal vorbind, că orice preluare modifică fondul. În același timp ea evidențiază și o anumită orientare caracteristică fondului. Ea nu are, deci, un efect posterior ci unul, am putea spune chiar, anterior, caracterizînd la un moment dat direcția preferențială de manifestare a fondului.

Ca atare preluarea metodei dialectice de către teologia modernă protestantă nu reprezintă urmarea unei „mode” ci o anumită necesitate interioară legată de structura și direcția intimă de manifestare a fondului ei. Această preluare nu se rezumă însă numai la forma de expresie teologică, ea nu are numai „o însemnătate instrumentală” cum spune E. Hübner ci scoate în evidență și în același timp modifică fondul original creștin existent.

Înainte însă de a trece la analizarea, chiar schematică a acestei modificări să urmărim aspectele sub care a fost preluată dialectica existențială de către teologii protestanți de azi.

Am văzut că Hübner califică preluarea pe care o face Barth drept „instrumentală”. Această manieră de preluare o întâlnim și la acei teologi care stau mai mult sau mai puțin sub influența barthiană.

Un alt aspect al preluării îl găsim însă la Bultmann și la teologii influențați de el. La el preluarea nu mai e nici așa-zicînd „instrumentală”, ci întreaga teologie e privită în raport cu o anumită „structură dialectică a existenței umane”. Ca atare, aceasta devine criteriu al adevărului în virtutea căruia adevărurile teologice sînt considerate sau nu astfel.

Deosebirea acestor două forme de „preluare” este evidentă. Ea aduce cu sine două maniere total deosebite în conceperea Revelației. În această privință să lăsăm chiar un teolog protestant să-și exprime concluziile: „La Barth, spune Hübner, dialectica slujește numai pentru iluminarea structurii Revelației..., pe cînd la Bultmann Revelația este considerată ca stînd într-un raport de corespondență cu un anumit înțeles structural dialectic al existenței umane și astfel acesta devine criteriul a ceea ce Revelația poate să nu fie, a ceea ce are și nu are voie să păstreze”.³⁷⁰ La Barth, deci Revelația este făcută accesibilă gîndirii moderne, pe cînd la Bultmann ea se păstrează doar atît cît îi permite o anumită concepție antropologică de nuanță dialectică. În primul caz Revelația își păstrează oarecum caracteristicile genuine, în al doilea caz ea devine un apendice religios al unei concepții antropologice.

Deosebirea aceasta rezidă, după Hübner, în problema veche a raportului dintre filozofie și teologie, care reapare aici într-o formă schimbată. Că anume teologia se poate folosi de noțiuni filozofice, printre altele și de cele ale filozo-

369 T. Bohlin, *op. cit.* p. 67—68.

370 E. Hübner, *op. cit.* p. 21.

fiei existențiale, nu se poate contesta, ceea ce este însă contestabil este faptul dacă filozofia slujește limpezirii noționale a Revelației lui Dumnezeu, tratată de teologie, sau dacă în ultimă instanță ea este cea care prescrie ceea ce teologia poate și nu poate să fie³⁷¹. E vorba deci aici de a menține sau nu religia ca fenomen primar și independent.

E de remarcat faptul că Hübner deși observă devierea religioasă a atitudinii lui Bultmann acceptă totuși influența așa-zisă instrumentală a filozofiei fără a sesiza pericolul înstrăinării pe care această influență îl aduce cu sine. Aceasta dovedește o dată în plus înrădăcinarea protestantă în raționalism și imposibilitatea ființială de a-l depăși prin propriile mijloace.

Și acum să încercăm să arătăm înstrăinarea pe care preluarea metodei dialectice o aduce teologiei și care nu poate fi sesizată dinăuntrul concepției protestante tocmai datorită mutației petrecută în însăși ființa religiozității lor.

Cînd vorbim de dialectică ne referim la dialectica existențială apărută la Kierkegaard și dezvoltată de filozofia existențialistă, deci la o dialectică total deosebită de dialectica hegeliană (care în paranteză fie spus, a fost întrebuințată la rîndul ei de teologia idealistă protestantă a secolului trecut). Ea reprezintă un mod de gîndire propriu. „Dialectica, spune P. Althaus este o gîndire care, fiecărei fraze, îi opune o frază antitetică și care recunoaște ca expresie a adevărului numai fraza în legătura ei cu fraza antitetică³⁷². În acest mod paradoxul intră ca parte constituantă a gîndirii dialectice. Paradoxul ca și, de altfel, gîndirea dialectică nu reprezintă altceva decît metoda modernă a filozofiei existențiale de găsire a adevărului. Or, problema adevărului este o problemă eminentamente rațională care aparține filozofiei și nu religiei. Noțiunea de adevăr are în religie cu totul alte coordonate. Lucrul acesta a reieșit și din analiza conceptului de adevăr existent în protestantismul de azi. Gîndirea dialectică are însă continuu în vedere conceptul filozofic de adevăr. Chiar teologia barthiană, cea mai ortodoxă, adică tradițională, teologie protestantă de azi, prin folosirea metodei dialectice reprezintă o neîncetată interpretare dialectică a propovăduirii creștine, avînd drept scop ultim apropierea acesteia de înțelegere, de rațiune.

Dialectica vedește astfel scopul străin religiei al teologiei protestante și ca atare dezvăluie înstrăinarea ei. Teologia devine în ultimă instanță, o teologie fundamentală în criză, care caută să salveze ce se mai poate salva din credința creștină. Aceasta deoarece în teologia protestantă credința e în continuă luptă cu rațiunea căreia i se simte mereu datorare cu un răspuns, cu o apărare. Protestantismul ajunge astfel să considere însăși necredința, îndoiala și critica ca componente esențiale ai teologiei. În această privință Käsemann afirmă: „Ideea că religiozitatea stă mai aproape de Împărăția lui Dumnezeu decît necredința, îndoiala și critica este cu totul un mit necreștin³⁷³. Ca atare „teologia trebuie să fie critică și anume nu numai în metoda ei, ci în problematica ei însăși³⁷⁴.”

Nu este, astfel, de mirare că există voci în protestantism care afirmă cu Günther Bornkamm „că necredința descrie însăși existența umană³⁷⁵.”

371 ibidem p. 21.

372 P. Althaus, *Grundriss der Dogmatik*, p. 72.

373 Ernst Käsemann, *Theologie*, în *Theologie für Nichttheologen* IV Folge, p. 54.

374 ibidem p. 54.

375 în Eberhard Bethge, *Unglaube*, în *Theologie für Nichttheologen* IV Folge, p. 74.

În această situație teologia protestantă se vede nevoită fie de a încerca valorificarea necredinței, cum preconizează Käsemann și Bornkamm sau chiar Ebeling, fie de a constata doar criza credinței și de a încerca printr-o metodă oarecare depășirea ei. În ambele cazuri însă, la bază stă lupta credinței cu necredința, stă constatarea tragică a teologiei moderne protestante că omul a pierdut credința. „Omul modern, spune Brunner, a desăvârșit ruptura cu autoritatea divină, el s-a situat în mod total și hotărât de partea umană... De aceea el este în primul rînd omul emancipat și mîndru de autonomia sa”.³⁷⁶

Această constatare generală este și cea care stă la baza considerației lui Bultmann asupra credinței: „Credința apare, zice el, totdeauna numai prin învingerea necredinței”.³⁷⁷ La fel, Bonhoeffer în lucrarea lui „Widerstand und Ergebung” afirmă: „Mișcarea în direcția autonomiei umane începută aproximativ în secolul XIII... a ajuns în timpul nostru la o anumită desăvîrșire. Omul a învățat să rezolve toate problemele importante numai cu ajutorul lui însuși fără ipoteza de lucru: Dumnezeu... De circa 100 de ani acest lucru are valabilitate din ce în ce mai mare și pentru problemele religioase”.³⁷⁸

Criza credinței, aceasta este realitatea pe care o vede protestantismul și de la care pornește teologia lucrarea ei. Pornind de la această bază, soarta ei este însă cît se poate de vitregă căci, după cum afirmă U. Schmidhäuser, „în măsura în care știința lumii și credința revelațională se despart, teologia ajunge în getto. Ea renunță tot mai mult la pretenția de a fi, prin tălmăcirea Cuvîntului lui Dumnezeu, o știință universală a rostului omului și a ființei lumii. Urmarea este că ea se află aruncată pe primele începuturi ale unei înțelegeri a Revelației, a lui Dumnezeu, a lumii și omului. Ea nu mai poate afirma sau presupune nimic ca de la sine înțeles. Ea trebuie să se facă din nou înțeleasă din temelie. Și de aceea trebuie să întrebe: Ce înseamnă propriu zis Dumnezeu? Ce înseamnă credință, Revelație în istorie, înviere, crearea și sfîrșitul lumii?”.³⁷⁹

În această situație de criză a credinței „teologia afirmă mai curînd că necredința este propriu-zis starea fundamentată a existenței umane, că ea o constituie chiar”.³⁸⁰ Avînd ca punct de plecare necredința, teologia va căuta să ajungă la credință și aceasta prin ajutorul rațiunii. Credința se poate cîștiga deci tot prin dialogul cu lumea, cu filozofia, cu cea care a dus-o propriu zis la criză.

Teologia va prelua, în consecință, din arsenalul filozofiei, tot ce crede că poate sluji fundamentării credinței. În lumina acestei situații, rolul teologiei se poate defini prin cuvintele lui Bultmann: „Întrucît deci teologia, prin folosirea analizei filozofice a existenței, îndeplinește însăși mișcarea filozofării, trebuie să îndeplinească conștient o mișcare a necredinței. Și numai atunci își are dreptul la existență cînd își dă seama de ceea ce face și nu-și închipuie că ar putea fi altceva decît o mișcare a necredinței care poate fi îndreptățită numai dacă se consideră ca atare”.³⁸¹

Desigur, nu toți teologii protestanți de azi afirmă expres și deschis cu atîta hotărîre ca Bultmann necredința ca substrat al teologizării și în conse-

376 E. Brunner, *Das Wort Gottes und...* p. 26.

377 R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, 1933, p. 311.

378 Dietrich Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, München, 1966, p. 215.

379 U. Schmidhäuser, *Philosophie*, p. 84.

380 R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, 1933, p. 309.

381 ibidem p. 312.

cință nici teologia lor nu va merge atât de departe ca teologia bultmaniană pe drumul secularizării însă afirmația aceasta este inclusă mai mult sau mai puțin tacit în teologia fiecăruia. În sprijinul acestei susțineri se pot aduce o mulțime de citate care însă ar strica economiei textului.

Revenind deci, putem afirma că dialectica transplantată în acest mediu de cultură al necredinței cu scopul transformării lui radicale în opusul lui, în credință, va avea puține șanse de reușită. Aceasta în primul rînd datorită tendinței ei raționaliste. Degeaba se consideră credința ca un fenomen existențial, dacă întreaga operă teologică merge pe drumul credinței intelectualiste, a acelei „mündiger Glaube“ (credință devenită majoră) la care trebuie să ajungă omul modern, acel „mündiger Mensch“ (om ajuns major) a lui Brunner, Bultmann, John A. T. Robinson etc. Protestantismul nu a reușit să-și dea încă seama, nici chiar în persoana lui Barth, că o adevărată credință existențială, pe cît de adevărată și pe cît de autentic creștină este, nu poate apare în climatul unei confesiuni solafideiste în care credința este legată expres și unic de Cuvînt, scris cu literă mare și mică în același timp. Aceasta, deoarece legînd credința de cuvînt o legi, volens nolens, de rațiune care cu toate corectările aduse de gîndirea dialectică existențială nu poate părăsi orizontul raționalist. Căci nu e suficient să-mi delimitez precis noțional domeniul și obiectul credinței mele, nu e suficient să-mi argumentez dialectic adevăritatea acestui obiect, reușind să-l apăr împotriva tuturor obiecțiilor raționale externe, cum face cel mai înțelept dintre teologii protestanți și anume Barth, dacă nu reușesc să leg această credință teoretică de o anumită necesitate practică pe care teologia protestantă nu o poate argumenta teoretic în nici un caz, dat fiind interdicția sola gratia-istă, solum-verbum-istă și sola fide-istă specifică.

În această privință este lămuritoare și părerea lui K. Jaspers, unul din părinții filozofiei existențialiste în privința religiei. „Religia“, zice el, așa precum apare ea de pe poziția filozofiei ca cealaltă și pe care filozofia n-o realizează și nici n-o înțelege propriu zis, este numai acolo unde rugăciunea, cultul și Revelația întemeiază comunitatea și unde devin izvorul autorității, teologiei și ascultării”.³⁸² Ne aflăm deci, cu toate bunele intenții barthiene, în fața unui orizont ce se deschide privirii, dar care e închis pășirii de prăpastia celor trei solo-uri interdictive. Iată, deci, cum libertatea protestantă este limitată de înșiși principiile care i-au stat la bază. Aici rezidă contradicția internă a protestantismului, de care el nu poate scăpa decît negîndu-se pe sine.

Ne-am referit în cele de mai sus în special la preluarea „instrumentală“ a dialecticii și a urmărilor ei pentru teologia protestantă în general, preluare pe care am găsit-o la Barth și la școala lui.

Să aruncăm acum o scurtă privire asupra preluării, am putea spune, integrale pe care am găsit-o la Bultmann și teologia existențială preconizată de el.

În privința acestei preluări, putem identifica două maniere de preluare: una mai moderată, iar alta mai radicală.

Cea moderată, căutînd să dea un caracter existențial solafideismului, interpretează credința ca fenomen existențial. Astfel, „teologul modern analizează modurile de comportare ale existenței noastre credincioase produse în noi de Hristos. Aceasta duce, după cum arată titlurile capitolelor lucrării lui

382 K. Jaspers, *op. cit.* p. 296.

Ebeling (*Das Wesen des christlichen Glaubens*), la o hipostaziere a credinței. Credința devine subiectul aproape al tuturor frazelor... Domnul, cel care ne căruiește credința prin Cuvîntul Său, dispare încet³⁸³. Umflarea fenomenului credință se face acum în detrimentul pietrei unghiulare a credinței însăși a lui Hristos. Secularizarea credinței creștine e desăvîrșită.

Maniera radicală are și ea desigur diferite nuanțe de la teolog la teolog. Important este însă numai faptul că ea face din teologie un domeniu al folosirii, în domeniul religios, a unei filozofii, în speță filozofia existențialistă. Ca atare, toate noțiunile religioase creștine trebuie reinterpretate în lumina acestei filozofii.

De aici demitologizarea lui Bultmann și a școlii sale. Desigur programul demitologizării lui Bultmann este foarte discutabil chiar din partea unor adepți ai săi. Ceea ce ne reține atenția este ideea în sine, motivul și consecințele ei. Motivul cît și consecințele acestei demitologizări se pot întrevedea în următorul citat din lucrarea capitală în materie a lui Bultmann „Kerygma und Mythos”: „Nu se poate folosi lumină electrică și aparat de radio... și în același timp să crezi în lumea spiritelor și a minunilor Noului Testament” (pag. 18).

Ceea ce nu i se poate contesta însă lui Bultmann este interesul lui pentru istoric și concret. Bultmann reușește astfel să păstreze o imagine vie și concretă a lui Iisus, dînd credinței sale „purificate” o oarecare tentă de căldură existențială. După el, „punctul de referire al credinței nu este „Iisus istoric” ci Hristosul viu de „azi”. Credința este în fapt instituită prin învierea lui Iisus”.³⁸⁴

Nu același lucru se poate spune de Tillich. „El este ca teolog în aceeași măsură și filozof”.³⁸⁵ Aceasta face ca el să „rămînă totuși ca filozof teolog și ca teolog filozof”.³⁸⁶ Influența filozofiei e la el mult mai puternică. Aceasta și face ca întreaga sa operă teologică să vădească o gîndire sistematică, care a reușit să reconcilieze teologia cu filozofia.³⁸⁷ „Tillich procedează astfel încît fiecare răspuns teologic îl dezvoltă în corelație cu problema filozofică care îi corespunde. Astfel noțiunile filozofice: rațiune, ființă, existență, viață și istorie intră în corelație cu noțiunile teologice: Revelație, Dumnezeu, Hristos, Spirit și Împărăția lui Dumnezeu”.³⁸⁸ În modul acesta creștinismul va avea numai de cîștigat, însă, numai din punct de vedere noțional, Tillich reușind să alcătuiască poate cea mai modernă „teologie sistematică” a vremurilor noastre. Teologia lui rămîne însă în vechile cadre rigide raționale, depășite de cerințele concrete ale omului modern. În perspectiva gîndirii sale „Revelația nu este înțeleasă ca informație asupra „lucrurilor divine”, ci ca o iluminare a rațiunii din fundamentul transcendent al ființei ei proprii”.³⁸⁹ Tillich reprezintă astfel gradul cel mai înalt de abstractizare a teologiei moderne protestante. (În aceeași categorie l-am putea pune numai pe Anders Nygren). „La Kant și Schleiermacher, la Jaspers și Tillich, spune A. Peters, observăm cum,

383 A. Peters, *op. cit.* p. 36.

384 H. Conzelmann, *Rudolf Bultmann, în Tendenzen...* p. 245.

385 Walter Hartmann, *Paul Tillich, în Tendenzen...* p. 270.

386 *ibidem* p. 270.

387 vezi P. Rezuș, *Teologi, probleme și curente noi în protestanismul contemporan, în Studii Teologice* 5—6/1967, p. 261.

388 W. Hartmann, *op. cit.* p. 274.

389 *ibidem* p. 274.

acolo unde nu se mai îndrăznește să se creadă că Dumnezeu a acționat efectiv în și prin Iisus, Divinitatea pierde și pentru noi forma personală; rugăciunea noastră se transformă dintr-o convorbire cu un tu personal într-o meditație asupra unei transcendente neutre, care stă plină de mister în spatele acestui curs al lumii³⁹⁰.

Același lucru, într-o măsură și mai mare însă, ne apare la Fritz Buri. Acesta pornind de la afirmația lui Jaspers că „și înțelegerea ființei în lumina Evangheliei este secularizabilă, pentru că principial ea este accesibilă fiecărui om”,³⁹¹ o dezvoltă în „Dogmatica” sa și în lucrarea „Theologie der Existenz”. Pornind de la o atare premiză Buri ajunge la o curioasă concepție asupra teologiei, curioasă pentru noi desigur, caracteristică însă protestantismului. În lucrarea amintită mai sus el afirmă: „Teologia existenței este filozofia existenței pe baza tradiției teologice”.³⁹² La el transformarea teologiei în filozofie este evidentă și în același timp conștientă și chiar susținută.

Care sînt consecințele acestei atitudini a teologiei protestante față de filozofie? După cum s-a putut vedea, expres, din cele de mai sus și precum apare de altfel și implicit atracția deosebită și deschiderea totală față de filozofie, care o caracterizează, apropiere teologia protestantă de specificul filozofic și anume de cunoaștere, prezentînd pericolul slăbirii menirii ei naturale și anume promovarea prin cuvînt a trăirii creștine.

Desigur aici apare problema rostului și specificului teologiei.

Dau aici cîteva date mai importante ale problemei. Apărută în contact cu gîndirea greacă teologia creștină primește la anumiți teologi o accentuată predilecție pentru cunoaștere, străină mesajului lui Hristos, însă proprie gîndirii filozofice de totdeauna. Teologia își accentuează acest specific în scolastica medievală și apoi în teologia tomistă catolică pe de o parte și protestantă pe de alta.

Pe cînd tradiționalismul catolic ancorează această orientare într-un aristotelism încreștinat, deci de două ori religios, protestantismul, tocmai datorită libertății sale față de Sf. Tradiție se va dovedi tot mai mult tributار tradițiilor filozofiei laice și prin aceasta tot mai puțin religios. Dietrich Bonhoeffer cu interpretarea sa areligioasă a creștinismului și toți teologii care îl urmează, printre care și episcopul anglican John A. T. Robinson dovedesc cu prisosință aceasta.

Orientarea spre cunoaștere apare pretutindeni la teologii protestanți, indiferent de sursa de inspirație a gîndirii lor și indiferent de cunoașterea imperativului unei credințe trăite, existențiale (fără nuanțările existențialiste). Desigur, această cunoaștere va avea caracteristicile cunoașterii existențiale, se va deosebi radical de cunoașterea idealistă, atotcuprinzătoare și optimistă și va fi, în consecință frămîntată și ea ca și filozofia însăși care i-a dat naștere de teama nereușitei, de conștiința imposibilității cunoașterii transcendente și de întreaga gamă de „angoise” ce o însoțesc, pe lîngă aspectul ei specific de cunoaștere concretă, totală, existențială în sensul propriu al cuvîntului.

Consecințele acestei orientări asupra concepției revelaționale sînt multiple. Ele se identifică cu însăși ideile unei Revelații non-Revelație, a unei

390 A. Peters, *op. cit.* p. 38.

391 ibidem p. 37.

392 F. Buri, *Theologie der Existenz*, p. 32 în A. Peters, *op. cit.* p. 37.

revelări a faptului că Dumnezeu vorbește, fără a ști însă ce anume vorbește (acel agnosticism metafizic, vezi Barth) cu ideea Revelației-acțiune, întâlnire (combinație a acestui agnosticism cu ideea cunoașterii existențiale a lui Brunner).

O revelație non-Revelație apare și la Tillich, după cum am văzut, concluzie însă a unei alte premise filozofice în care predomină încă axioma: adevărul = rațiune, chiar dacă acest lucru nu este afirmat expres ci doar că „în adâncime este adevărul”.³⁹³ Găsirea adevărului în „adâncime” presupune însă investigația penetrantă a rațiunii. Avem de a face aici cu o interpretare modernă, psihologistă a misticismului eckhartian. Drumul ascendent spre îndumnezeire e substituit de drumul descendent spre adânc, drumul adevărului, căci despre Dumnezeu nu se mai poate spune că există, dar nici că nu există, deci nici că ar fi undeva dincolo de noi, deasupra noastră. Un Dumnezeu despre care se poate discuta că anume există sau că nu există, este în universul lucrurilor existente un lucru lângă alte lucruri. Ca atare este cu totul legitim a întreba de existența acestui lucru, cum este legitim de a răspunde că nu există”,³⁹⁴ spune Tillich. Se substituie doar simbolul, care indică direcția, căci scopul rămâne același: bucuria eternă, îndumnezeirea, căci în mistică, ca și de altfel la Tillich³⁹⁵ Dumnezeu dispare. Ceea ce importă este contemplarea adevărului, care aduce cu sine speranța și bucuria („... în adânc este speranța și în adânc este bucuria”).³⁹⁶ Iar „bucuria eternă este sfârșitul tuturor drumurilor spre Dumnezeu”.³⁹⁷

Iată cum se ajunge în protestantismul de azi la concluziile misticii atât de hulite. Între aceste coordonate de gândire teologică apare cât se poate de logică ideea Revelației ca „o iluminare a rațiunii din fundamentul transcendent al ființei ei proprii”. Agnosticismul metafizic stă la baza concepției revelaționale și a lui Bultmann. De aceea Revelația nu va fi altceva decât „întâmplare contingentă, acțiune îndreptată spre om”. Demitologizarea care își are substratul în aceeași orientare spre cunoaștere și se sprijină pe aceeași idee a imposibilității cunoașterii transcendente îl duce în cele din urmă pe Bultmann și o dată cu el și școala lui la considerarea lui Dumnezeu drept „o presupunere pe care noi nu o mai putem face”. Cu aceasta Revelația devine o noțiune total străină.

În rezumat, putem afirma că deschiderea totală față de filozofie a teologiei protestante manifestată prin preluarea dialecticii existențiale cu toate implicațiile ei și a punctelor de plecare ale filozofiei existențialiste are o influență covârșitoare asupra concepției ei revelaționale. Caracteristica acestei influențe este secularizarea noțiunii de Revelație. Aceasta se întâmplă fie prin abstracțizare rațională, cum este cazul de pildă la Tillich, Nygren, Buri, H. Braun etc., fie prin antropologizare, cum se întâmplă la Bultmann, Ebeling și majoritatea adeptilor teologiei existențiale. Acolo unde ideea unei transcendente se păstrează, cazul lui Barth, orientarea spre cunoaștere și implicațiile existențialiste transformă atât de mult conceptul de Revelație, încât aceasta mai păstrează doar anumite trăsături formale, în fond ea pierzându-și specificul devenind un fel de Revelație non-Revelație.

393 P. Tillich, *Die verlorene Dimension, Not und Hoffnung unserer Zeit*, 1964, p. 114.

394 ibidem p. 22.

395 Criticul englez F. G. Downing, într-un articol din revista „Prism” se întreabă pe bună dreptate dacă Tillich nu face impresia că dorește o religie fără Dumnezeu.

396 P. Tillich, *op. cit.* p. 114.

397 ibidem p. 113.

3. *Concepția revelațională și critica. Concluzii.* Ca în orice concepție și concepția revelațională este determinată de o anumită concepție generală, în speță teologică. La rîndul ei, concepția teologică diferă de la o confesiune la alta după specificul confesional respectiv. În ceea ce privește acest specific este de remarcat un specific confesional recunoscut și afirmat, deci oficializat și un altul implicat, dedus, care în ultimă instanță stă la baza celui dintîi și în același timp al altor caracteristici specifice care apar în decursul istoriei confesiunii respective.

Protestantismul este caracterizat prin solo-urile sale: sola gratia, sola fides și sola Scriptura. Aceste principii sînt principii confesionale recunoscute și ele au dat naștere în decursul timpului altor principii, altor solo-uri, existente virtual în primele, dar care au avut nevoie de un anumit timp pînă la deplina lor conturare. Aceste principii derivate, mai mult sau mai puțin afirmate, au reușit în timpul din urmă să umbrească însăși principiile prime. Ele sînt „solo ratio“, reprezentînd avatarul modern al lui sola fides și „solum verbum“ și „solus Christus“, reprezentînd forma modernă a lui „sola Scriptura“.

Am constatat totodată cum la baza acestor principii noi se află în ultimă instanță „solus homo“, principiu implicat, nerecunoscut, însă autoritar și despot, care reușește să umbrească și ultimul principiu recunoscut al teologiei protestante actuale și anume „sola revelatio“.

În ceea ce privește specificul protestant implicat, dedus, acesta l-am găsit analizînd raportul existent între teologia protestantă și filozofie. Cu această ocazie, am constatat deschiderea totală spre filozofie a teologiei protestante, orientarea spre cunoaștere, specifică filozofiei, care aduc cu sine o serie de implicații de la asimilări de teze generale (noțiunea de „existență“ cu toate caracteristicile sale întunecate etc.) și de metodă de cercetare (dialectica existențială) pînă la preluarea în parte sau aproape totală a concepției existențialiste cum se întîmplă, în parte la Bultmann și într-o manieră mai integrală la unii din elevii lui, adepți ai teologiei existențiale, ca de pildă H. Braun și F. Buri.

Orientarea spre cunoaștere este, am putea spune, specificul protestant implicat. El stă la baza deschiderii spre filozofie a teologiei protestante tocmai prin înrudirea specifică cu esența filozofiei care este la fel cunoașterea.

Ea se coroborează cu o altă caracteristică protestantă și anume protestarea caracteristică care apare ca principiu motor, începînd cu Luther (împotriva romano-catolicismului) și continuă cu seria nesfîrșită a curenților teologice apărute, care de data aceasta își extind protestarea și asupra curenților teologice anterioare (fapt care reprezintă în primul moment și rațiunea lor de a fi) și contemporane lor. E de remarcat faptul că protestarea protestantă se îndreaptă în primul rînd asupra unor curente teologice și nu asupra concepțiilor gîndirii laice.

În strînsă legătură cu protestarea și ca un corolar al orientării spre cunoaștere e și tendința căutării specificului, care a împins protestantismul de totdeauna spre căutarea creștinismului original (solum tempus apostolicum).

O altă caracteristică a teologiei protestante derivată tot din acel specific primar și anume orientarea spre cunoaștere este și tendința dialogului cu gîndirea laică. Ca urmare a acestui dialog, protestantismul de azi este puternic afectat de necredința din lume ca și de rezultatele cercetării științifice cu privire la originea lumii și a omului și încearcă prin diverse interpretări teo-

logice-filozofice fie să „purifice“ creștinismul, prin demitologizare, de modificările survenite în decursul timpului, în special ca urmare a influenței gândirii grecești (Bultmann și școala lui), sau să reconsidere religia creștină păstrând din ea ca adevăr numai revelarea Divinității în Iisus Hristos, deci numai faptul îndreptării lui Dumnezeu spre om, interpretând toate așa-zisele adevăruri revelate în chip simbolic pentru dovedirea acestui unic adevăr creștin. (Brunner și într-o oarecare măsură Barth). Toate aceste încercări se fac însă numai și numai pentru a pune la adăpost creștinismul de atacurile venite din partea gândirii independente științifice sau filozofice.

În ultimă instanță, orientarea spre cunoaștere protestantă și șirul întreg de caracteristici determinate de ea, îndreaptă teologia protestantă spre o tot mai acută secularizare a creștinismului. Teologia devine în consecință, tot mai evident, o antropologic, fapt recunoscut, după cum am văzut, chiar de unii teologi protestanți.

Implicațiile acestei stări de fapt asupra concepției revelatoare sînt multiple. Pe lângă implicațiile pe care le-am găsit și notat în paragrafele precedente trebuie să mai remarcăm considerația generală că în lumina considerentelor de mai sus, concepția revelatoare protestantă apare ca o concepție-răspuns la critica gândirii laice independente. Ca atare ea va avea o formă și o origine rațională, încercînd prin folosirea gândirii dialectice să salveze conceptul însuși de atacurile distrugătoare ale criticii gândirii independente; ea va elimina din Revelație orice conținut noțional. Revelația apare astfel ca un fenomen pur formal. Aportul creștin în formularea acestui fenomen este doar identificarea lui cu Iisus Hristos, identificare care pînă la urmă e și ea secularizată de interpretarea existențială a școlii lui Bultmann.

E. REVELAȚIA ȘI CUVÎNTUL LUI DUMNEZEU

Una din caracteristicile teologice cele mai evidente ale protestantismului contemporan este rolul covîrșitor pe care noțiunea de „cuvînt“ a căpătat-o. „Cuvîntul“ reprezintă tema fundamentală a teologiei.³⁹⁸ Această teză a apărut deja în anii douăzeci și se menține încă și azi. Ea va face ca teologia actuală protestantă să fie denumită „Teologia cuvîntului“. Tînărul, dar foarte cunoscutul teolog Pannenberg afirmă: „Direcțiile teologice care au apărut după primul război mondial și care au devenit, mai ales în Germania, teologia dominantă sînt cuprinse în general sub denumirea de „teologie a cuvîntului“. Această denumire indică o anumită comuniune care leagă, în ciuda tuturor antitezelor dintre Barth și Bultmann, gândirea acestor doi teologi“³⁹⁹ și am putea adăuga noi și a celor mai mulți teologi, în special din generația mai veche, din cadrul teologiei dialectice și existențiale.⁴⁰⁰

Învățătura despre „cuvîntul lui Dumnezeu“ reprezenta la Luther structura de bază a teologiei sale.⁴⁰¹ Aceasta nu înseamnă însă că teologia sa este o teologie a cuvîntului. Problematika lui Luther gravita în jurul învățăturii despre mijlozcele harului, despre mîntuire. „Cuvîntul lui Dumnezeu nu repre-

³⁹⁸ Wolfhard Pannenberg, *Wort*, p. 84.

³⁹⁹ Ibidem p. 84.

⁴⁰⁰ Am menționat pe teologii din generația mai veche deoarece la cei din generația mai nouă, cum este de pildă cazul cu Pannenberg însuși, se resimte o îndepărtare vădită și conștientă de această „teologie a cuvîntului“.

⁴⁰¹ Cf. Pheling, *op. cit.* col. 506.

zenta decît o denumire nouă, însă mult mai concretă și mai apropiată credinței, dată noțiunii abstracte de „Revelație”.⁴⁰² Nou la Luther e deci întrebuințarea noțiunii de „cuvînt” nu în sensul iohaneic de persoană a Sf. Treimi, ci în sensul comun de agrăire. „Cuvînt” înseamnă cuvîntul verbal, întîmplat, activ”,⁴⁰³ zice Ebeling. A doua inovație lutheriană în legătură cu „cuvîntul” este înțelesul de Revelație amintit iar a treia, legarea acestuia exclusiv de Scriptură (solum verbum = sola Scriptura). De la aceste sensuri noi ale „cuvîntului” și pînă la „teologia cuvîntului” a fost însă un drum lung.

Evoluția învățaturii despre „cuvînt” stă în strînsă legătură cu evoluția credinței în inspirație, care i-a slujit acesteia drept fundament logic. Primul moment al evoluției îl marchează accentuarea exagerată a învățaturii despre inspirație. Aceasta duce la apariția în vechea învățătură dogmatică protestantă, a concepției inspirației verbale. Scriptura ar fi, după această concepție, dictată autorilor biblici cuvînt cu cuvînt, de către Duhul Sfînt. Cuvintele biblice sînt astfel chiar cuvintele lui Dumnezeu. Se exagerează aici sensul intrinsec, comun, al noțiunii „cuvînt”. Începînd cu iluminismul s-a îndeplinit aici o schimbare radicală. Datorită cercetării științifice a scripturii, caracterul uman al scrierii biblice a apărut tot mai evident. Atît de evident, încît a devenit imposibilă legarea lui chiar de o formă atenuată a învățaturii despre inspirație. Nu numai cuvintele și formulările sînt alese de autorii biblici, ci chiar și ideile sînt propriile lor idei umane”.⁴⁰⁴ Se ajunge astfel, în protestantism tot mai mult la concluzia că Scriptura este o operă umană. Aceasta deja în secolul trecut.

Protestantismul actual lucrează cu această concluzie ca și cu un dat evident și sigur. În acest sens, Pannenberg afirmă: „Învățătura veche a inspirației divine a Bibliei a început astfel să decadă. Scrierile biblice s-au dovedit cu desăvîrșire ca opere ale oamenilor acelor timpuri”⁴⁰⁵

Critica adusă de iluminism dogmei inspirației ca și criza la care ajunge învățătura despre cuvînt în protestantism face ca în mod paradoxal cuvîntul să devină o problemă dar în același timp să-și piardă însemnătatea sa teologică inițială. Teologia protestantă a secolului al XIX-lea e aproape total străină de noțiunea „cuvînt”. De altfel, o cauză a acestei situații e și influența filozofiei idealiste, al cărei ecou este și pentru care problemele filologice de care se leagă noțiunea de „cuvînt” îi sînt total străine.

Secolul nostru, mai întîi prin Martin Kähler și Ludwig Ihmels și apoi definitiv și marcant prin Barth și Bultmann readuc și reconsideră noțiunea de „cuvînt al lui Dumnezeu”, dîndu-i importanța covîrșitoare pe care o are în teologia protestantă actuală. Se încearcă acum o revenire la „cuvîntul lui Dumnezeu”, fără a recurge la teoria inspirației verbale sau chiar a unei inspirații mai largi a unor idei sau învățături, plecîndu-se de la noul dat, la mare modă, ca urmare a dezvoltării studiilor istorice și anume întîmplarea istorică. Apare ideea Revelației divine în faptul istoric și ideea acțiunii „cuvîntului lui Dumnezeu” „asupra interpretării mărturisitorilor biblici a acestor fapte (ca manifestări ale divinității însăși). Așa fac M. Kähler și L. Ihmels, avînd în vedere profeții și apostolii, și așa fac Barth și Bultmann, care se

402 vezi P. Rezuș, *Învățătura protestantă*, p. 232.

403 G. Ebeling, *op. cit.* col. 506.

404 W. Pannenberg, *Wort*, p. 86.

405 ibidem p. 86.

referă la faptul istoric, Iisus Hristos. „Nu numai mărturisirile profetice și apostolice trebuie considerate, după Barth, drept cuvîntul lui Dumnezeu și nu numai — cu Luther — predica orală bazată pe aceste mărturii, ci de asemenea, și în primul rînd, însăși împlinirea mărturisită. Iisus Hristos este însuși cuvîntul lui Dumnezeu către noi; de aceea scrierile biblice, ca mărturie despre Hristos, sînt la fel cuvîntul lui Dumnezeu și corespunzător, de asemenea și propovăduirea de azi a lui Hristos”.⁴⁰⁶ Se ajunge astfel din nou la întrebarea teologică a „cuvîntului”, evitîndu-se însă credința, criticabilă din punct de vedere științific, a inspirației biblice”.⁴⁰⁷

Noutatea care apare acum e legată de rolul central pe care „cuvîntul” reușește să-l joace în cadrul teologiei protestante de azi. Acest rol face ca teologia actuală protestantă să se și numească „teologia cuvîntului”. Rolul acesta central pe care „cuvîntul” l-a cîștigat în protestantism ne obligă să cercetăm sensurile pe care „cuvîntul” le-a căpătat, semnificația sa teologică și, ca atare, raporturile sale față de problema revelațională.

După cum am văzut ceva mai sus „cuvîntul” a primit în protestantism sensul său comun, intrinsec, sensul său gramatical am putea spune de agrăire. Evoluția protestantă a învățăturii despre cuvînt ajunge însă la înlăturarea credinței în inspirație. Cuvîntul lui Dumnezeu nu va mai fi deci în realitate cuvînt rostit de Dumnezeu, ci cuvînt al omului. Acesta e momentul care dă naștere la două probleme: problema semnificației teologice a cuvîntului ca cuvînt și problema mult mai importantă a criteriilor de identificare a adevăratului cuvînt al lui Dumnezeu, căci în ultimă instanță teologia ca și religia de altfel își trage viața din acceptarea existenței deschiderii spre om a Divinității, deci a unei manifestări a lui Dumnezeu care vizează omul; ori cuvîntul îndeplinește tocmai această funcție.

Negînd inspirația, cuvîntul este privat tocmai de substratul său transcendent, divin și, ca atare, i se desființează caracterul său pur religios. În locul inspirației va fi nevoie deci de găsirea unui ceva care să vădească totuși o oarecare apartenență divină așa-zisului „cuvînt al lui Dumnezeu”. Altfel însăși existența religiei ar fi fost periclitată.

Problema devine însă foarte dificilă, ținînd seama de faptul că baza specifică în dovedirea apartenenței divine și anume inspirația este negată și că în consecință însăși problema canonului este pusă în discuție. Se ajunge astfel la diverse criterii individuale ale diverselor școli sau personalități teologice, care vor încerca să identifice „cuvîntul lui Dumnezeu” fie cercetînd efectele concrete ale „cuvîntului”, fie identificînd drept „cuvînt al lui Dumnezeu” acele afirmații care se potrivesc cu o anumită formulă acceptată aprioric cu privire la Revelație.

În prima categorie putem include teologia existențială. Aceasta face dintr-o anumită trăire existențială criteriul adevăratului „cuvînt al lui Dumnezeu”. Teologia existențială se pune pe punctul de vedere exprimat de Fuchs prin întrebarea cu privire la „puterea cuvîntului de a trezi credința. Cuvîntul există, se întreabă Fuchs, numai pentru oamenii care cred deja? A afirma aceasta,

406 ibidem p. 86—87.

407 În realitate se întîmplă aici o simplă mutație a obiectului acțiunii divine. De la acțiunea divină asupra cuvîntului mărturisitorului evanghelic — contestată de critica științifică a textului — la acțiunea divină asupra împlinirii istorice însăși și a interpretării ei din partea mărturisitorului, fapte care pot fi mai greu criticate de gîndirea liberă.

răspunde tot el, înseamnă a te îndoi de cuvânt".⁴⁰⁸ În consecință „cuvântul” nu-și legitimează autoritatea sa prin caracterul său revelațional, sau prin canon, ci prin aceea că este în stare să atingă, transformând sau înfricoșând sufletele".⁴⁰⁹ „Deosebirea dintre cuvântul lui Dumnezeu și cuvântul uman... constă deci în aceea dacă în cuvântul, care totdeauna este exprimat de oameni... se exprimă Dumnezeu sau dorința proprie a omului".⁴¹⁰ Cuvântul se legitimează în consecință, nu prin autoritatea Bisericii, care a recunoscut originea divină a Scripturii, nici prin autoritatea unui consens general, ci prin autoritatea individuală a experienței personale de coloratură existențială.

În ceea ce privește a doua categorie, în care intră criterii apriorice derivate dintr-o anumită concepție despre Divinitate și despre manifestarea ei în lume, aceasta o găsim în special la Brunner, Barth și ucenicii săi și într-o oarecare măsură la Bultmann ca și de altfel la majoritatea teologilor mai independenți din generația tânără. Între aceștia, singur Barth are totuși o poziție aparte prin încercarea sa într-adevăr grandioasă de reconsiderare, pe baze noi, a cuvântului lui Dumnezeu drept cuvânt al Scripturii. În rest toți teologii sînt solidari în încercarea de selectare a cuvântului lui Dumnezeu din noianul cuvintelor umane ale Scripturii. În definirea poziției lor sînt caracteristice următoarele cuvinte ale lui Brunner: „Concepția despre lume este, așa-zicînd, numai alfabetul, materialul sonor în care este rostit cuvântul lui Dumnezeu”.⁴¹¹ Pentru a da o haină creștină acestei teze, tot Brunner face analogia cu învățătura dublei naturi a lui Hristos, afirmînd că același lucru se întîmplă și cu Scriptura și concepția ei. În acest sens el afirmă: „Așa precum Iisus Hristos a devenit om, deci a intrat în forma de existență istorică, tot așa trebuie ca și cuvântul Lui să vină la noi în formă istorică, adică prin oameni. Aceasta se întîmplă prin mărturii omenești de tot felul despre Iisus Hristos, prin predică, prin învățămînt” etc.⁴¹² Același lucru îl susține și Althaus, cînd se pronunță împotriva învățăturii despre inspirație, prin cuvintele: „Învățătura mecanică și necesară dogmei infailibilității a inspirației la Bibliei caracterul ei uman=istoric și așază un miracol în locul minunii, sesizabil exclusiv cu ajutorul credinței, că anume prin cuvântul omenesc al Scripturii vorbește Dumnezeu”.⁴¹³ După cum bine a observat Althaus, protestantismul nu face altceva decît înlocuiește explicația unui fenomen miraculos și anume a apropierei lui Dumnezeu de om printr-o altă explicație la fel de inexplicabilă logic, dar legată mai mult de fenomenul credință însuși însă nelegat în același timp și de anumite fenomene externe credinței, fenomene ce au și explicații naturale. Prin aceasta, el încearcă să evite atacul gîndirii independente și să plaseze fenomenul religios într-un domeniu pe care el îl crede că aparține exclusiv religiei: credința. Se simte aici interpretarea solafideistă specific protestantă a religiei.

În ceea ce privește semnificația teologică a cuvântului ca cuvînt, teologia protestantă actuală aduce o importantă contribuție. În considerațiile pe care le fac asupra cuvîntului diverși teologi, se pornește de la semnificația sa pentru viața spirituală și socială. Se scoate în evidență rolul pe care îl joacă

408 Ernst Fuchs, *Zum hermeneutischen Problem*, p. 42, în W. Lohff, *op. cit.* p. 53.

409 W. Lohff, *op. cit.* p. 54.

410 ibidem p. 55—56.

411 E. Brunner, *Das Wort Gottes und...* p. 39.

412 ibidem p. 97—98.

413 P. Althaus, *Grundriss der Dogmatik*, p. 28.

în definirea și circumscrierea persoanei umane, de scoatere la lumina cunoștinței a voinței și în special rolul jucat de cuvînt în împărtășirea unei persoane altelea, deci rolul comunitar, rolul de transcendere a stării de închistare proprii persoanei. Se insistă mai puțin asupra rolului de cunoaștere a cuvîntului, rol pe care îl rezervă cuvîntului filozofic, cuvîntului crescut în lumea dualității obiect-subiect. Dimpotrivă, se accentuează funcția comunitară, de uniune, am putea spune noi mistică, a cuvîntului (și aceasta ca urmare a influenței filozofiei existențiale care insistă atît de mult asupra fenomenului plinar de trăire, de trăire a oricărei exteriorizări spirituale), delimitînd-o precis și net de cealaltă funcție a cuvîntului și anume cunoașterea.

Totodată, în legarea cuvîntului de voință se insistă extrem de mult asupra funcției sale de instanță care decide și care cheamă la decizie.

Toate aceste caracteristici, roluri sau funcții ale cuvîntului, pe care teologia protestantă le dezvăluie prin cercetarea fenomenologico-existențială a fenomenului „cuvînt” sînt apoi valorificate teologic prin identificarea cuvîntului cu Hristos.

Dar înainte de a trece la acest aspect al „cuvîntului” să dăm cîteva citate care dovedesc cele de mai sus. Referindu-se la funcția de împărtășire pe care „cuvîntul” o posedă, Brunner zice: „Căci cuvîntul este modul prin care spiritul se împărtășește spiritului, subiectul subiectului și voința voinței”. „Cuvîntul” este... acea împărtășire care nu transformă subiectul în obiect ci îl determină, prin primire, spre o activitate proprie”.⁴¹⁴ Deci „cuvîntul” respectă libertatea deciziei personale, ba mai mult el o presupune și în același timp o potențează. Referindu-se la rolul de transcendere a persoanei proprii, de desînstrăinare a omului, de uniune, pe care „cuvîntul” îl joacă, Brunner spune: „Numai cuvîntul poate străpunge tăcerea nesfîrșită a înstrăinării, cuvîntul deschie persoana persoanei”.⁴¹⁵

În ceea ce privește accentuarea funcției comunitare a cuvîntului și delimitarea ei netă față de funcția de cunoaștere pe care o are în gîndirea liberă, Bultmann dedică acestei probleme un articol întreg, referindu-se la sensul pe care noțiunea de „cuvînt al lui Dumnezeu” îl are în Noul Testament în comparație cu cea existentă în Vechiul Testament și înțelesul de „cuvînt” în lumea greacă. Analizînd înțelesul pe care „cuvîntul” îl are în lumea greco-elenistă, Bultmann găsește că aici sensul „cuvîntului” apare total deosebit față de sensul pe care Noul Testament îl acordă. Lumea elenă înțelege noțiunea de „cuvînt” sub aspectul cunoașterii pe cînd lumea Noului Testament sub aspectul agrării, adresării. „Dominant pentru uzul limbii grecești este totuși, spune el, semnificația *λόγος*-ului ca sensul cuprins de cele spuse. „Cuvîntul” *λόγος* nu este deci în primul rînd considerat referitor la faptul vorbirii ci referitor la înțelesul său noțional”.⁴¹⁶

Toată analiza pe care protestantismul o face fenomenului „cuvînt” n-ar avea nici o importanță pentru el dacă ea n-ar sluji unei valorificări teologice, fapt care de altfel se și întîmplă. Toate caracteristicile și funcțiile „cuvîntului” apărute sînt folosite de teologia protestantă în efortul ei de a-l face cît mai accesibil înțelegerii umane moderne, care viețuiește în atmosfera necredinței, această noțiune atît de dragă protestantismului. Și aici e momentul să accen-

414 E. Brunner, *Wahrheit als...* p. 50.

415 ibidem p. 50.

416 R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, 1933, p. 274.

tăum legătura strânsă între protestantism și noțiunea de „cuvînt”, legătură existentă totdeauna, astăzi evidențiată mai mult ca oricînd și care vizează, la o analiză mai atentă, însăși esența paradoxală a protestantismului.

Luther, în dorința lui de a restaura creștinismul adevărat și ca atare a-l apropia de om, înlocuiește termenul abstract de revelație cu termenul apropiat înțelegerii religioase și anume „cuvîntul lui Dumnezeu”. Această noțiune se împacă extrem de bine cu întreaga învățătură a lui „solo Scriptura”. Nu încercăm să descoperim care din aceste două învățături a premers celeilalte, ci ne mulțumim să observăm înrudirea dintre ele și determinismul care le leagă, determinism care presupunînd apariția indiferent a căreia dintre ele, aduce cu sine în mod logic necesar apariția celeilalte. Această înrudire indică existența la Luther a unui concept germinativ al cărui produs sînt. El se referă la un anumit fel de religiozitate pe care am putea numi-o religiozitate dialogală. Această religiozitate își are rădăcinile puternic înfipte în religiozitatea intelectualistă scolastică, fiind însă „corectată” de Luther printr-o desabstractizare a ei.

Religiozitatea obținută e însă doar modificată, căci intelectualizarea ei se păstrează tocmai prin păstrarea formei dialogale, formă care inițial reprezenta pentru autorul ei o mai mare accesibilitate din partea masei mari a credincioșilor și, în consecință, purta în sine o tendință antiintelectualistă.

Or, tocmai aici apare paradoxalitatea religiozității protestante, lupta fără sorți de izbîndă între un intelectualism abstractizant germinativ și o tendință antiintelectualistă ființială. Învățătura despre „cuvînt” se dezvoltă între acești doi poli antagonici. Caracteristic protestantismului este tocmai apariția întrebuintării teologice a noțiunii „cuvînt”, simultan cu apariția protestantismului. Și este interesant de constatat că ea nu va mai părăsi teologia protestantă nici chiar în perioada teologiei idealiste, cînd „cuvîntul”, deși dispăre ca explicație teologică, rămîne, sub forma sa total secularizată, de explicație rațională a fenomenului religie.

Teologia actuală protestantă, ca expresie a încercării de revenire la o religiozitate creștină mai pură — desigur înțeleasă specific —, se va găsi și mai evident în cîmpul de atracție al acestor poli ireconciliabili. Ea își va păstra specificul intelectualist, accentuat de tradiția seculară de dialog cu gîndirea liberă și, în plus, de mediul științific modern, față de care rămîne în continuare deschisă tocmai prin specific, dar în același timp își va păstra tendința antiintelectualizantă, ființială, accentuată și aceasta de filozofia existențialistă, de la care se inspiră cu exclusivitate. Întreaga valorificare teologică a „cuvîntului” va fi impregnată de aceste două tendințe contrarii, care în lupta lor vor modifica, în parte, diverse aspecte ale învățaturii despre cuvînt, sau vor aduce la cea mai crasă expresie antagonismul dintre ele. Intelectualismul va tinde spre o totală secularizare (vezi teologia existențială), iar antiintelectualismul la o transcendentalizare absolută, vecină cu absurdul (vezi Barth și uneori Bultmann). Trebuie însă remarcat că ambele tendințe există în *fiecare*, și accentuăm, în fiecare teolog, așa că numai în mare putem face afirmația de mai sus cu privire la teologia existențială sau la Barth și Bultmann. La unii însă predomină una dintre tendințe, sau chiar mai precis spus, în unele aspecte ale problemei predomină o tendință iar în altele alta atît sînt de strîns legate de religiozitatea protestantă.⁴¹⁷

⁴¹⁷ Poate chiar de religiozitatea în genere. În ipoteza unui răspuns afirmativ, trebuie subliniat însă că în protestantism aceste tendințe își găsesc cea mai acută manifestare.

Relativizarea noțiunii de „cuvînt a lui Dumnezeu“ apare în primul rînd prin schimbarea criteriilor de determinare a lui. Negarea autorității tradiției, ba chiar a autorității canonului Scripturii, neagă însăși autoritatea mărturisirilor biblice inclusiv a cuvîntului lui Hristos. Cuvîntul lui Dumnezeu nu poate fi salvat nici prin apelarea la o anumită trăire existențială și nici la raportarea la o anumită concepție revelațională, căci în forma aceasta el devine complet dependent de anumite criterii pur individuale. Aceasta dovedește cel mult secularizarea noțiunii, relativizarea ei, „Cuvîntul“ pierde tot mai mult din autoritate și siguranța care îi era proprie și devine o noțiune dubitativă și contingentă. Această situație precară în care se găsește de fapt „cuvîntul“ în protestantism este perfect sesizată de Bultmann prin următoarele cuvinte: „Cuvîntul intră în lumea noastră cu totul accidental, cu totul contingent, cu totul ca o întîmplare. Nu există nici o garanție pe baza căreia poate fi crezut. Nici un apel nu se poate face la credința altora, fie Pavel, fie Luther. Da, pentru noi înșine credința în cuvînt nu poate fi niciodată un punct de vedere pe care ne putem baza ci mereu acțiune nouă, supunere nouă. Mereu din nou nesigură îndată ce, ca oameni privim în jur și întrebăm, mereu nesigură îndată ce reflectăm asupra ei, îndată ce vorbim despre ea; sigură numai ca acțiune“.⁴¹⁸

Aici se descoperă riscul pe care credinciosul protestant și-l asumă, îmbrățișînd credința în cuvîntul lui Dumnezeu. El este într-o continuă nesiguranță atîta timp cît rațiunea întrebă. Și el nu poate să nu întrebe atîta timp cît specificul protestant este însăși continua investigație.

Soluția este dată de Bultmann și într-adevăr, în cazul dat ea este singura soluție care redă „cuvîntului“ plinătatea sa originală, căci numai acțiunea în credință, conformă cu ea, cu preceptele ei, combinată cu acțiunea pentru credință poate duce la adevărata credință în cuvîntul lui Dumnezeu.

Atîta timp cît solafideismul, chiar modificat, rămîne însă principiu fundamental, această soluție e practic imposibil de realizat iar baza credinței, cuvîntul lui Dumnezeu, va rămîne în continuare o noțiune secularizată de transcendent și mereu în conflict cu necesitatea ființială religioasă, care-i cere repunerea în vechile drepturi.

De altfel, această tendință ființială, antiintelectualizantă, pe care am găsit-o ca exprimînd un pol permanent al religiozității protestante se face simțită cu tărie și azi. Ea este aceea care acordă „cuvîntului“ toate atributele specific creștine și care combinată cu tendința intelectualistă face din cuvînt cea temă fundamentală a teologiei protestante, cum spune Pannenberg, identificînd teologia actuală a protestantismului cu o „teologie a cuvîntului“.

Să urmărim deci în continuare caracteristicile pe care le ia învățătura despre cuvînt ca urmare a manifestării acestei tendințe specific religioase în teologia actuală protestantă. Trebuie să repet însă că formele pe care învățătura despre cuvînt le ia în urma acestei influențe nu sînt totdeauna expresii pure ale ei, ci, cel mai adesea, rezultate ale unei combinații a celor două tendințe antagonice care uneori reușesc astfel să realizeze o sinteză de o clipă.

Accentuarea caracterelor divine și specific creștine apare de altfel ca absolut necesară și din alt motiv. E vorba aici de însăși existența teologiei ca teologie, căci o teologie care neagă divinitatea cuvîntului lui Dumnezeu se neagă pe sine, iar cea teologie care afirmă divinitatea cuvîntului, însă ignorează caracterul său specific creștin, poate fi cel mult expresia religiozității

418 R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, 1933, p. 37.

în genere, dar nu a religiei creștine. Partinitatea specific religioasă a teologiei și cea creștină a teologiei creștine nu pot permite procesul total de secularizare pe care tendința intelectualizantă a protestantismului tinde să o realizeze. Se va susține, în consecință, cu toată tăria, divinitatea „cuvîntului”, chiar dacă acest cuvînt nu se mai poate identifica perfect cu cuvintele Scripturii.

Ieșirea din acest impas logic nu o mai poate face nici apelarea la un paradox și nici chiar identificarea unor anumite cuvinte drept cuvinte ale lui Dumnezeu, fapt care însă se împlă aproape la fiecare teolog protestant, ci numai, cel mult, mutația de la sensul de „conținut” pe care noțiunea de cuvînt îl are în fapt, la cel de act, care însă e exprimat de noțiunea „vorbi”. „Cuvîntul lui Dumnezeu înseamnă Dumnezeu vorbește”,⁴¹⁹ zice Barth. Avem aici de-a face cu o soluție intelectualistă ce prelucrează o soluție pur religioasă. Se păstrează doar sensul formal al noțiunii „cuvînt al lui Dumnezeu”.

Această soluție e adusă, de altfel, de Barth, care o păstrează în cadrul schemei teoretice a teologiei, dar care o părăsește în expunerea detaliată a dogmaticii sale și preluată de majoritatea celorlalți teologi. În acest sens, Brunner afirmă: „Cuvîntul lui Dumnezeu în înțelesul său ultim nu este deci „un cuvînt despre” ci Dumnezeu în persoană, Deus ipse loquens, ipse praesens, Imanuel, „Eu sînt calea, adevărul și viața”, „Eu sînt lumina lumii”, „Eu sînt pîinea vieții””.^{420 421}

Și totuși deși cuvîntul lui Dumnezeu, după citatul de mai sus, este Dumnezeu însuși, teologia dialectică vine cu corectivul că noi nu putem cunoaște pe Dumnezeu în sine. În sine El nu este cuvînt, sau mai bine zis, adresare către oameni. Astfel este numai în raport cu oamenii. Și Barth precizează: „Cel care spune „cuvîntul lui Dumnezeu”, spune opera lui Dumnezeu, acela nu vizează deci o stare, ci acela are în vedere o împlinire și anume o împlinire care îl privește, anume o astfel de împlinire care se bazează pe o acțiune liberă a lui Dumnezeu”.⁴²²

Fiind o acțiune divină care se face pentru om, cuvîntul lui Dumnezeu nu este altceva decît Revelația și anume singura formă în care Dumnezeu se revelează”.⁴²³ În privința aceasta Brunner spune: „Dumnezeu este un astfel de Dumnezeu care se revelează în cuvînt, precum prin cuvînt creează și menține lumea”.⁴²⁴ Bultmann merge însă, datorită tezei sale a demitologizării atît de departe încît leagă realitatea lui Dumnezeu de existența cuvîntului lui. „Ideea unui Dumnezeu omniprezent și atotputernic devine realitate în existența mea numai prin cuvîntul Său, care este pronunțat aici și acum”.⁴²⁵ Dar nu numai atît ci această realitate se restrînge la o realitate nu în sine, ci o realitate în cadrul unei existențe subiective.

419 K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, vol. I, 1, p. 137.

420 E. Brunner, *Wahrheit als...* p. 82.

421 Brunner nu observă că aici face o greșeală logică și anume el motivează afirmația sa tocmai prin ceea ce aceasta neagă. În speță afirmă exclusiv divinitatea faptului că Dumnezeu vorbește, deci implicit neagă divinitatea cuprinsului cuvîntului lui Dumnezeu. În același timp însă își argumentează afirmația sa tocmai prin cuprinsul cuvintelor, cuprins căruia îi neagă autenticitatea divină. Aici avem cît se poate de clar exprimată antinomia în care se plasează teza Revelației formale bazată pe argumentări scripturistice.

422 K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, vol. I, 2, p. 585.

423 vezi K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, vol. I, 1.

424 E. Brunner, *Wahrheit als...* p. 33.

425 R. Bultmann, *Jesus Christus und die Mythologie*, p. 93.

Formalismul revelațional, deși corespunde unei soluții logice, este atât de inconsistent religios, încât trebuie neapărat umplut cu ceva. Acel ceva este tocmai persoana care dă numele și specificul creștinismului și anume Hristos. Protestantismul actual e atât de preocupat de Iisus Hristos, încât pe bună dreptate se poate spune că teologia actuală protestantă e o nouă hristologie. Hristologia modernă protestantă este însă cu totul specifică. În acest sens este revelatoare îndrumarea pe care H. Butterfield o dă creștinilor: „Stăruie în Hristos iar în toate celelalte rămâi un om liber”.⁴²⁶

Vechea definiție a lui Hristos, drept Cuvîntul lui Dumnezeu, găsește acum o nouă osatură teoretică în noul concept despre cuvînt. Hristos este persoana care umple golul formal al conceptului despre cuvînt, în schimb însă acest gol se extinde și asupra persoanei Sale. Dar să dăm cuvîntul teologilor protestanți.

Pornind de la înțelesul pur gramatical al „cuvîntului”, teologia protestantă actuală trece, după cum spuneam, la identificarea lui cu o persoană. În acest sens, Brunner afirmă: „Acest cuvînt nu este simplu un cuvînt în sensul lui gramatical, ci este o persoană, viața unei persoane”.⁴²⁷ „Cuvîntul propriu zis al lui Dumnezeu nu este Biblia ci Iisus Hristos”.⁴²⁸ „El vine la noi într-un chip corespunzător căderii noastre. Acest chip se numește Iisus Hristos cel răstignit”.⁴²⁹

În ceea ce privește pe W. Elert, el afirmă: „Hristos se numește și este cuvîntul lui Dumnezeu, deoarece prin el noi sîntem agrăți de Dumnezeu”. Dar continuă el „toată vorbirea omenească care ne aduce la expresie această persoană se numește și este de asemenea cuvîntul lui Dumnezeu”.⁴³⁰

Ernest Fuchs leagă direct identitatea dintre Hristos și cuvîntul lui Dumnezeu de credință. „Și astfel, zice el, credința l-a înțeles cel mai adevărat pe Hristos, considerînd iubirea lui Iisus și prin aceasta pe Iisus însuși ca cuvîntul lui Dumnezeu, ca chemarea noastră la iubire”.⁴³¹

Deși teologia protestantă de azi e aproape unanimă în a recunoaște identitatea dintre cuvîntul lui Dumnezeu și Hristos ea își pierde unitatea de vedere atunci cînd ia în discuție divinitatea Mîntuitorului. Deși toți sînt de acord cu teza: „credința creștină stă și cade cu revelația, cu Hristos”,⁴³² foarte mulți sînt aceia care pun la îndoială divinitatea lui Iisus. Însuși autorul citatului de mai sus, episcopul anglican Robinson, afirmă: „În practica predicii și învățării bisericești se spune că Iisus a fost Dumnezeu adevărat și că de aceea noțiunile Dumnezeu și Hristos sînt identice. Totuși această afirmație nu este biblică. În Noul Testament se spune că Iisus a fost cuvîntul lui Dumnezeu, că Dumnezeu era în Hristos și că Iisus este fiul lui Dumnezeu. Însă nicăieri nu se spune că Iisus a fost Dumnezeu”,⁴³³ iar ceva mai departe spune că „Iisus nu afirmă niciodată despre el însuși că ar fi Dumnezeu, deși spune despre sine că aduce pe Dumnezeu”.⁴³⁴ Același lucru îl susține și Fuchs cînd afirmă:

426 Herbert Butterfield, *Christianity and History*, 1949, p. 146 în John A. T. Robinson, *op. cit.* p. 143.

427 E. Brunner, *Das Wort Gottes und ...* p. 30.

428 *ibidem* p. 30.

429 *ibidem* p. 29.

430 W. Elert, *Der Christliche Glaube ...* p. 173.

431 Ernst Fuchs, *Jesus Christus*, în *Theologie für Nichttheologen* II Folge, Stuttgart, 1966, p. 88.

432 J. A. T. Robinson, *op. cit.* p. 132.

433 *ibidem* p. 77.

434 *ibidem* p. 79.

„Iisus însuși nu s-a caracterizat însă nici ca Fiul lui Dumnezeu nici ca împărat sau ca fiul omului sau ceva asemănător”.⁴³⁵ În ceea ce privește pe R. Bultmann și cu el întreaga sa școală, este extrem de elocvent răspunsul său în legătură cu formula despre Iisus Hristos conținută de mărturisirea de la Amsterdam. Astfel „când R. Bultmann a fost întrebat... dacă formula „recunoaștem pe Iisus Hristos ca Dumnezeu și Mântuitor” este teologic legitimă el a răspuns: „Aceasta nu știu și în cele din urmă s-a sustras unei luări de poziții față de această formulă”.⁴³⁶

Observăm cum, chiar acolo unde tendința religioasă se manifestă cu putere, ea trebuie în cele din urmă să plece capul și să accepte diverse formule de compromis în fața rezistenței înverșunate a tendinței intelectualizante, critice.

Dar să urmărim în continuare aspectele pur creștine pe care „cuvîntul” le primește în teologia protestantă actuală.

Strîns legată de aspectul de persoană al cuvîntului și în același timp de caracterul său divin apare considerația lui drept iubire. Aceasta întrucît cuvîntul este dat omului în scopul refacerii stării sale inițiale. În acest sens Brunner afirmă: „Cuvîntul apare... într-o altă formă și anume nu în cea a cuvîntului creator ci în cea a cuvîntului împăcării și mîntuirii istorice, adică a cuvîntului care readuce începutul pierdut și care refăce legătura ruptă”.⁴³⁷ Scopul final al cuvîntului fiind mîntuirea omului, el nu poate fi decît manifestarea iubirii, iubirea însăși. „Prin faptul că omului i se dăruiește din nou, în Iisus Hristos, cuvîntul lui Dumnezeu și iubirea lui Dumnezeu, în momentul în care el preia prin credință cuvîntul de iubire a lui Dumnezeu, i se acordă iubirea.”⁴³⁸ Aici este adusă la expresie semnificația înaltă pe care teologia modernă protestantă reușește să o dea totuși noțiunii de revelație, noțiune definită de „cuvînt”. Aceasta, deoarece citînd pe Althaus „cuvîntul este Revelația ca deschidere de sine (a Divinității) spre comuniune”.⁴³⁹ Aceste ultime două citate ilustrează frumusețea de expresie creștină și adîncă religiozitate care pot străbate sufletul protestant muncit de porniri în luptă. Ele ilustrează totodată axul în jurul căruia se învîrte problematica teologică de azi și anume Revelația sub forma sa de cuvînt. În primul citat mai apare la lumină și nostalgia protestantă a iubirii, care transformă tot mai mult vechiul aspect inițial protestant solafideist. Aceasta însă nu înseamnă că reușește să-l depășească, Iubirea rămîne un deziderat, o lumină ce pîlpîie în depărtare și dezvăluie un drum neumblat plin de făgăduințe, dar pe care încă nimeni nu s-a angajat cu hotărîre. Acest fapt e dezvăluit chiar de Brunner însuși care poate, e cel care și-a dat cel mai deplin seama de nemărginita bogăție religioasă a acestei noțiuni creștine. El spune: „Cuvîntului dumnezeiesc corespunde, ca da-ului uman la această iubire divină, credința, prin care iubirea divină ne devine proprie. Aceasta este ceea ce e în joc prin Iisus Hristos”.⁴⁴⁰ Același lucru îl afirmă și W. Lohff prin cuvintele: „Nu teologia, ci cuvîntul este originea credinței”⁴⁴¹ și de altfel această idee reprezintă un fel de axiomă a protestantismului de

435 Ernst Fuchs, *Jesus Christus*, p. 88.

436 W. Lohff, *op. cit.* p. 46.

437 E. Brunner, *Das Wort Gottes und...* p. 29.

438 *ibidem* p. 94—95.

439 P. Althaus, *Grundriss der Dogmatik*, p. 26.

440 E. Brunner, *Das Wort Gottes und...* p. 30.

441 W. Lohff, *op. cit.* p. 52.

totdeauna. În problema corespondentului uman al „cuvîntului lui Dumnezeu” pe care protestantismul îl identifică cu credința, este interesant de remarcat totodată că rugăciunea, ca manifestare a dialogului om-Dumnezeu, este foarte puțin exploatată teologic deși ea reprezintă tocmai în concret deschiderea spre divin și în același timp realizarea comuniunii pe care orice credință o vizează. E cu atît mai interesantă aceeași dezinteresare în aria protestantă cu cît și rugăciunea are, privită fiind în mare, aceeași structură dialogală și aceeași bază ființială și anume cuvîntul, ca și protestantismul în general. Explicația acestei „uitări” zace poate în caracterul pur uman al ei, în apropierea ei de domeniul „faptei” (nu trebuie uitat însă rolul mare pe care rugăciunea l-a jucat și îl mai joacă încă în serviciul divin protestant unde se accentuează însă mai mult rugăciunea în comun. De aici paradoxalitatea fenomenului) lucru care, teoretic, intră în coliziune cu principiul solafideist și solagratia-nist protestant. Cu toate acestea tot Brunner este acela care remarcă rolul ei de răspuns la cuvîntul lui Dumnezeu. „Rugăciunea, spune el, ca răspuns cuvîntului divin, este prima și primara manifestare a omului nou-creat”.⁴⁴² Totuși acest citat, deși valabil, rămîne o floare solitară, care nu poate anunța primăvara protestantismului, deși indică posibilitatea unei eventuale apariții a ei. Noțiunea de rugăciune e, cu alte cuvinte, mult prea puțin folosită în contextul teologiei cuvîntului, pentru ca ea să permită acestuia dezvăluirea zonei vaste și profund ființiale a religiosului pur.

Din cele de mai sus trebuie să remarcăm strînsa înlănțuire care există în protestantismul de azi între teologie și „cuvînt”. Cuvîntul apare în ambele sale sensuri și anume cel uman, gramatical și cel divin, personal. Această dualitate are multiple implicații și în același timp revelează o anumită structură specifică protestantismului și anume dualitatea acerbă divino-umană, în care protestantismul se zbate. Cuvîntul apare deci ca expresie a Revelației însă în același timp o colorează pe aceasta cu caracteristicile imperfecțiunii umane, realizînd în cele din urmă o Revelație pur formală, o persoană divină, adică un Hristos, atît de uman, încît credința în divinitatea Lui sau e contestată direct, sau e lăsată pe seama unui act cu totul îndrăzneț și riscant al credinței, încît aproape se desființează, căci actul e aproape irealizabil în condițiile de necredință puse — și „un cuvînt” la fel despuiat de orice caracter divin — în cît te întrebi în cele din urmă de ce mai este în fond nevoie de toate acestea.

Teologia cuvîntului este deci forma concretă în care se exteriorizează concepția revelațională protestantă actuală, concepție care epuizează total fondul problematicii teologice de azi a protestantismului. Ea dezvăluie direcția dialogală, noțională, în care se mișcă cugetarea teologică protestantă și caracterizarea fenomenului revelațional. Ea indică în același timp preponderența tendinței intelectualizante, fără însă a putea ascunde contradicția în care credința protestantă se zbate și nici orizontul nou de depășire a ei care pare să se profileze în depărtare.

„Cuvîntul” nu-și dezmințe valoarea nici aici, el rămîne cheia care deschide înțelegerea protestantismului și în același timp deschide porțile unor zări mai apropiate de Dumnezeu.

Teologia cuvîntului a ajuns la apogeu. Contradicțiile pe care le ascunde anunță însă sfîrșitul ei. De altfel, cum aminteam, teologii din generația mai

442 E. Brunner, *Das Wort Gottes und...* p. 97.

tînăra nu mai sînt de acord, fără rezerve, cu ea. Jürgen Moltmann cu teologia speranței și Pannenberg cu criticismul său neiertător îi anunță sfîrșitul.

Pentru ilustrarea acestui fapt dau ca încheiere un citat din articolul despre „cuvînt” al acestui ultim teolog: „Ideea profetică a înfrîurii istoriei de către cuvîntul lui Dumnezeu e înrădăcinată, la fel ca și ideea creației prin cuvînt, în convîngerile arhaice ale puterii magice ale cuvîntului, care erau răs-pîndite în întregul Orient. Această credință în cuvînt care atribuie cuvîntului important sub forma formulei de blestem și binecuvîntare și în special sub forma cuvîntului lui Dumnezeu o acțiune materială nemijlocită, nu este nici specific biblică și nici compatibilă cu înțelegerea nouă a lumii. „Pannenberg continuă cu o observație foarte justă la adresa curentului demitologizant”. „Este cu totul ciudat că demitologizarea nu s-a atins aproape deloc de această înțelegere cu totul mitologică despre acțiunea magică a cuvîntului. Aceasta nu se poate explica decît prin aceea că teologia modernă a cuvîntului a crezut că găsește confirmată propria ei convingere în propozițiile viguroase biblice despre cuvîntul eficient și creator al lui Iahve”. Și Pannenberg continuă expunerea succintă a soluției sale în această problemă: „Însă specificul biblic apare nu în concepul magic al cuvîntului ci mai curînd în transformarea lui prin ideea libertății lui Dumnezeu în îndeplinirea cuvîntului său și prin intenționalitatea sa cu privire la convertirea poporului”.⁴⁴³

Prin acest citat Pannenberg subminează însăși substratul religios al teologiei protestante a cuvîntului. Căci dacă cuvîntului lui Dumnezeu i se ia orice putere transformatoare, el rămîne un cuvînt ca oricare altul, adică s-ar putea numi mai propriu cuvîntul despre Dumnezeu și nu al Lui. Secularizarea e totală.

F. Revelația și autoritatea (Biserica)

Problema autorității este cea mai delicată problemă a protestantismului și în același timp germenul, am putea spune, al problematicei protestante în genere. În nici unul din capitolele anterioare, cu excepția celui privitor la critică, nu ne-am apropiat atît de mult de specificul protestant ca în acesta.

Problema autorității, în speță problema libertății conștiinței religioase, este punctul de plecare mărturisit al protestului lui Luther, suportul și motivarea lui și în același timp spiritul reformei sale, care a reușit să se păstreze nealterat și constant în noianul transformărilor pe care noua confesiune le-a suferit. El rezidă în tipologia existențială umană, deci înăscută și alogică, de nuanță protestatară, care răbufnind în zona conștiinței își motivează activitatea practică apelînd la principiul libertății și pe cea teoretică, recurgînd la principiul necesității cunoașterii.⁴⁴⁴ „Protestantismul, spune teologul protestant Al. Vinet, este ... principiul libertății și al individualității,⁴⁴⁵ aplicat la lucrurile religioase ... Nu numai că protestantismul este un omagiu adus principiului libertății religioase dar protestantismul nu este decît aceasta”.⁴⁴⁶

Deși afirmația aceasta este exagerată în susținerea că protestantismul este numai afirmarea principiului libertății, — căci în acest caz protestantis-

⁴⁴³ W. Pannenberg, *Wort*, p. 88.

⁴⁴⁴ Fenomenul protestant cu implicațiile sale de masă, istorice și culturale ne permite astfel dezvăluiri asupra structurii întinse și ascunse a sufletului uman.

⁴⁴⁵ care de altfel e același lucru.

⁴⁴⁶ Wilfred Manod, *Du protestantisme*, Paris 1928, p. 183—184 în N. Chițescu, *Ortodoxie și Protestantism*, Ortodoxia nr. 3/1950, p. 390.

mul s-ar fi dizolvat de la sine, — ea indică însă legătura strînsă ce există între protestantism și libertatea conștiinței religioase. Principiul libertății este dublat în protestantism de un adînc fior religios, care produce astfel acea tensiune internă proprie protestantismului de totdeauna. Existența acestui fior face totodată să apară în evidență și problema autorității.

Autoritatea este o noțiune indisolubil legată de fenomenul religios. Atît din punct de vedere istoric, cît și din punct de vedere strict noțional, fenomenul religios nu se poate lipsi de principiul autorității. Oriunde, în istorie, a apărut fenomenul religios el a fost însoțit de o puternică accentuare a principiului autorității. De altfel religiozitatea este strict legată de principiul autorității, noțiunea de Divinitate, sau putere exterioară plenipotentă implicînd în mod logic necesar conștiința autorității acesteia.

Libertate și autoritate sînt cei doi poli între care protestantismul se zbate fără mulți sorți de izbîndă. Principiul libertății religioase este afirmat cu tărie de Luther la dieta din Worms prin cuvintele: „Dacă nu mă convingeți cu Scriptura sau cu argumente limpezi și doveditoare... nu vreau și nu pot să retraitez, fiindcă nu este nici sigur, nici prudent să lucreze cineva împotriva conștiinței sale“.⁴⁴⁷

Libertatea de interpretare este un principiu sine qua non al protestantismului. El singur motivează religios critica lui Luther, el singur bazează atitudinea liberală protestantă cu privire la întreaga problematică religioasă. Libertatea interpretării religioase e cea care determină drept autoritate în protestantism autoritatea lăuntrică a Duhului Sfînt.

Aceasta determină astfel, așa-zisul al doilea principiu protestant al autorității. Acest principiu este pur subiectiv, deci liber de orice influență externă. „Principiul lăuntric subiectiv, zice profesorul protestant Auguste Lecerf, este convingerea din partea Duhului Sfînt care ridică această cunoaștere la înălțimea unei siguranțe de credință dumnezeiască, siguranță deosebită de evidența senzorială și de evidența rațională și total supranaturală“.⁴⁴⁸

Convingerea Duhului Sfînt este însă un fapt cu totul subiectiv, cu totul incontrollabil și care în ultimă instanță poate fi, sau chiar este cel mai adesea confundat cu convingerea personală.

În acest mod însă libertatea convingerii religioase capătă emblema autorității divine, evitîndu-se pericolul dezintegrării religioase. Aceasta deoarece, după cum spuneam, religia dispare fără înglobarea în structura sa ontologică a principiului autorității.

De altfel, întreaga desfășurare a concepției religioase a lui Luther ca și întreaga istorie a protestantismului mărturisesc aceasta. Luther deși a criticat Biserica și tradiția, ca forme ale autorității, întemeiază el însuși o nouă Biserică și o nouă tradiție. Chiar teoretic el e nevoit să recunoască necesitatea autorității pe care o identifică cu autoritatea Scripturii. Acesta reprezintă primul principiu al autorității, așa-numitul „principiul formal“, care spre deosebire de cel amintit mai înainte este extern și obiectiv.

În această problemă este cît se poate de semnificativă părerea pe care cercetătorul lui Luther, R. Friedenthal și-a făcut-o cu privire la marele refor-

⁴⁴⁷ Luther, *Weimarer Ausgabe* 7, 838, 4, în: Walter von Loewenich, *Luther und der Neoprotestantismus*, Witten 1963, p. 320.

⁴⁴⁸ Auguste Lecerf, *Introduction à la Dogmatique Reformée*, vol. II, Paris 1938, p. 179—180, în N. Chițescu, *op. cit.* p. 393.

mator. „Noi credem, zice el, că Luther era în căutarea unei autorități careia putea să i se supună voința sa neînfrînată. Totdeauna a fost adeptul autorității... Autoritatea cunoștințelor obținute în școală îi devenise curînd dubioasă... Ca sigură îi apărea în acest stadiu biserica. Aceasta reprezenta pentru el o autoritate indiscutabilă. Doar cînd începuse să se îndoiască și de aceasta, în timpul vieții sale monahale, se îndreaptă direct spre Dumnezeu ca cea mai superioară instanță, precum o propovăduiește Biblia. Biblia i-a rămas pînă la sfîrșit unica autoritate pe lângă care nimic nu exista”.⁴⁴⁹

Desfășurarea ulterioară a protestantismului reprezintă o luptă continuă între principiul libertății și cel al autorității, cu triumful, de scurtă durată, al unuia sau al altuia.

Schematic, fenomenul protestant se prezintă din acest punct de vedere astfel: principiul libertății religioase se răzvrătește împotriva principiului autorității (Bisericii romane) în scopul salvării religiei. În clipa triumfului acestui principiu în însăși comunitatea care l-a generat se ivește principiul autorității, drept reacție pentru salvarea aceleiași religii. Triumful acestuia dă naștere reacției liberale și așa mai departe.

Autoritatea în protestantismul primar se reducea deci la autoritatea Scripturii (obiectivă) și a Duhului Sfînt (subiectivă). Curînd însă, în urma abuzurilor și exagerărilor generate de interpretările subiective ale înșilor singolari, apare tot mai evidentă autoritatea Bisericii ca singurul așezămînt capabil să păstreze nealterat cuvîntul lui Dumnezeu.

Pentru a înțelege raportul dintre autoritate și Revelație, trebuie în primul rînd să urmărim concepția despre Biserică a protestantismului contemporan, Biserica fiind astăzi așezămîntul care posedă în mod concret autoritatea.

„Inițial Luther și Calvin au susținut că Biserica adevărată este cea nevăzută, fiind comunitate de sfinți (communio sanctorum) necunoscuți sub aspect exterior”.⁴⁵⁰ Deși ulterior Luther și în special Calvin, în fața presiunii vieții religioase de toate zilele, cedează și admit caracterul văzut al Bisericii, totuși în general „în tabăra protestantă Biserica — pur și simplu numai din reacție — a fost adesea așa de mult interiorizată și volatilizată, încît părea să nu mai aibă nici mîini, nici picioare. În secolul trecut însă, se surprinde o redescoperire a Bisericii... Se caută autoritatea și aceasta este și găsită: într-o nouă înțelegere a tradiției, în manifestările împuternicirii preoțești, în superioritatea spiritului dătător de viață”.⁴⁵¹ Începînd deci cu secolul trecut, protestantismul simte o tot mai acută tendință de revalorificare a concepției eclesiologice.⁴⁵² Și aceasta nu numai ca urmare a mișcării ecumenice, care desigur a dat un și mai mare avînt acestei tendințe, ci în special drept urmare a crizei de autoritate și a consecințelor ei, criză apărută cu o deosebită pregnanță în lumea protestantă a secolului trecut.

Care este situația concepției eclesiologice în protestantismul actual și care sînt caracteristicile unei atare concepții?

449 R. Friedenthal, *op. cit.* p. 39.

450 Isidor Todoran, *Noi orientări eclesiologice în protestantism*, în *Ortodoxia* nr. 2, 1966, p. 285.

451 Johannes Christian Hoekendijk, *Kirche*, în *Theologie für Nichttheologen* II Folge, 3 Aufl. Stuttgart 1966, p. 104.

452 Vezi I. Todoran, *op. cit.* și I. Bria, *Aspecte dogmatice ale unirii Bisericilor creștine*, în: „Studii Teologice” 1968, nr. 1—2, p. 3 urm. București 1968.

Înainte de toate trebuie menționat faptul că deși ecleziologia a început să fie privită cu o tot mai mare insistență de către teologia protestantă actuală, totuși nu s-a ajuns la conturarea unei concepții bine definite și unitare. Dimpotrivă, se poate afirma că, în general, în această privință teologia protestantă este departe de o atare concepție, iar în ceea ce privește credinciosul de rînd, acesta este cu totul dezorientat. „Dacă sîntem întrebați despre Biserică, atunci stăm mirați și sîntem uimiți. Ca oameni evoluți de-abia mai putem da un răspuns”,⁴⁵³ zice teologul olandez J. C. Hoekendijk, actualmente profesor la Union Theological Seminary din New-York și continuă ceva mai departe cu afirmația că „cel care trăiește cu totul în Biserică, după toate probabilitățile, a emigrat din lumea de astăzi”.⁴⁵⁴ Tot acest teolog observă că pentru lumea de azi „nu mai există o ordine sacrală care trebuie observată, iar un program religios care ar trebui îndeplinit după anumite prescripții a dispărut. Sabatul este aici pentru om și calendarul cu „timpurile sfinte” și-a înțetat valabilitatea”.⁴⁵⁵

Dezorientarea cu privire la Biserică, nu se mărginește însă numai la omul de rînd. Ea domnește și în sînul teologiei protestante, fapt căruia face pe Brunner să afirme existența în protestantism a unei „actuale crize ecleziologice”.⁴⁵⁶

Interesul pentru problema ecleziologică face însă ca în protestantism să se ivească zorile unei concepții noi despre Biserică, concepție mai apropiată de concepția tradițională. Aceasta face și pe Hoekendijk să afirme că „redescoperirea Bisericii se află încă propriu-zis înaintea noastră”.⁴⁵⁷

Teologia protestantă actuală pune problema Bisericii. Acesta este un fapt absolut cert și în același timp plin de speranțe. Dacă această punere de problemă n-a adus încă acea „redescoperire” de care vorbește Hoekendijk, nu înseamnă însă că ecleziologia protestantă nu a făcut un însemnat pas înainte. O nouă concepție începe să se contureze, iar conceptul de Biserică primește o nouă pondere. Se observă chiar o luare fațișă de poziție împotriva conceptului vechi. În acest sens este cît se poate de semnificativă critica lui Brunner adusă separării operate de protestantism între așa zisa Biserică nevăzută și văzută. Această diferențiere Brunner o consideră poate chiar ca o „viclenie a diavolului” și afirmă că „Noul Testament nu știe nimic despre ea. El cunoaște numai o *ἐκκλησία*, comunitatea lui Iisus Hristos, Trupul lui Hristos, identic cu unitatea spirituală a „sfinților chemați”... există numai o Biserică, într-un singur înțeles al cuvîntului”.⁴⁵⁸ De altfel nici K. Barth nu mai face această distincție accentuînd pretutindeni unitatea Bisericii.

Desigur critica protestantă se îndreaptă asupra unui întreg șir de caracteristici pe care Biserica le-a primit în decursul timpului. Astfel, John A. T. Robinson se ridică împotriva acțiunii sacrale din cadrul serviciului divin, care zice el, „trebuie să devină o reprezentare a adevărului și anume a faptului că transcendentul se găsește în mijlocul vieții noastre, în așa-zisul inter-

453 J. C. Hoekendijk, *op. cit.* p. 100.

454 *ibidem* p. 100.

455 *ibidem* p. 103.

456 E. Brunner, *Um die Erneuerung der Kirche*, Berlin-Leipzig, 1934, p. 5, 6

457 J. C. Hoekendijk, *op. cit.* p. 104.

458 E. Brunner, *Um die Erneuerung...* p. 16 în *op. cit.* p. 293.

uman⁴⁵⁹ El critică concepția credinciosului comun care dă impresia că merge la Biserică, după cum zice John Wren-Lewis „spre a găsi pe Dumnezeu și astfel a intra cu El într-o legătură, care nu se poate realiza însă decât prin anumite acțiuni religioase”.⁴⁶⁰ Critica lui Bonhoeffer se îndreaptă împotriva considerării „Bisericii numai pentru sine”. După el, Biserica trebuie să fie „Biserică pentru alții”, slujire a omului.⁴⁶¹

Cu toată diversitatea criticilor aduse de teologia protestantă concepției despre Biserică, aceasta are pretutindeni în vedere în primul rînd raportul dintre Biserică și omul modern. Aceasta este urzeala pe care se aplică apoi țesătura mai mult sau mai puțin complicată a concepției ecleziologice.

Să urmărim însă felul în care Biserica apare în scrierile teologilor protestanți de azi.

Protestantismul actual pleacă în încercarea de definire a ființei Bisericii de la vechea înțelegere a Bisericii drept „communio sanctorum”. Această definiție a Bisericii o vom întâlni la toți teologii protestanți. Înțelesul ei va fi însă altul. Teologul Werner Elert definește astfel Biserica: „Biserica, zice el, este comunitatea sfinților sau a credincioșilor, pentru că ea este constituită prin cuvînt și taină”.⁴⁶² Noțiunea de sfînt și credincios însă nu mai are, după Elert, înțeles prin sine, ci numai în raport cu Biserica.

Raportul fundamental dintre Biserică și sfînt se schimbă radical. Pe cînd la Luther Biserica era concepută prin raportarea la înțelesul noțiunii de sfînt, la Elert, ca de altfel și la Barth și majoritatea teologilor protestanți de azi, deși formula se păstrează, raportul este inversat, Biserica, cu caracteristica ei de loc al cuvîntului și tainelor, determină noțiunea de sfînt.

În acest sens sînt cît se poate de edificatoare cuvintele cu care Elert continuă ideea citată mai sus: „Ceea ce înseamnă sfinți și credincioși, spune în continuare Elert, nu se poate înțelege decât de aici. Ei sînt oameni, care sînt ceea ce sînt, adică sfinți sau credincioși, prin primirea cuvîntului și a tainelor”.⁴⁶³ Vedem deci că Biserica nu mai e numai comunitatea sfinților ci și a credincioșilor. Definiția membrilor comunității se lărgeste indefinit. Și nu numai atît, dar, după cum am văzut, nu credinciosul e cel care determină Biserica, ci Biserica e cea care caracterizează credinciosul. Prin aceasta Biserica devine ceva mai mult decât o sumă a sfinților, ea capătă un specific intrinsec cu totul deosebit de calitatea membrilor ei.

Elert merge astfel pe drumul ce duce la înțelegerea tradițională a Bisericii.

Nu același lucru se poate spune însă de încercarea lui Elert de a defini pe credincioșii bisericii. El se află aici împreună cu Barth, Brunner etc., pe drumul deschis de teologia dialectică și care accentuează pînă la extrem caracterul de păcătos al credinciosului. „Credincioșii, spune Elert împreună cu Barth, sînt păcătoși, ei știu că sînt ca atare, păcătoși care primesc iertarea”.⁴⁶⁴ Ca atare, „Biserica este comunitatea credincioșilor pentru că ea este comuni-

459 J. A. T. Robinson, *op. cit.* p. 93.

460 John Wren-Lewis, *Am not going to Church*, Prinu, Februar 1962, p. 28 în J. A. T. Robinson, *op. cit.* p. 95.

461 vezi D. Bonhoeffer, *op. cit.*

462 W. Elert, *Der Christliche Glaube* ... p. 407.

463 ibidem p. 408.

464 ibidem p. 408.

tatea păcătoșilor care cred",⁴⁶⁵ zice Elert, iar Brunner se exprimă analog când afirmă că Biserica „este o comunitate de oameni păcătoși, nu de îngeri”.⁴⁶⁶

În ultimă instanță deci Biserica, privită ca comunitate, e concepută în spiritul antropologiei teologiei dialectice, adică drept o comunitate nu a sfinților, cum spunea Luther și cum mai afirmă, formal, încă teologii protestanți de azi, ci ca o comunitate a păcătoșilor. Totuși și aici se simte la unii teologi un suflu nou atunci când definesc această comunitate, cum face de pildă Brunner, ca o „comunitate în iubire, ca fraternitate”.⁴⁶⁷ Valorificarea teologică a iubirii, valorificare care se simte tot mai pregnant în teologia protestantă actuală atenuază tot mai substanțial exagerările pe care specificul protestant le generează mereu.

Însăși conceptul Biserică-comunitate ne indică destul de clar îndepărtarea ecleziologiei protestante actuale de concepția inițială. Îndepărtarea devine mai evidentă cu fiecare nouă caracteristică pe care teologia actuală protestantă o dă Bisericii. Astfel e cât se poate de semnificativă identificarea Bisericii cu un anumit loc, spațializarea ei. Prin aceasta se trece de la noțiunea veche de comunitate la o noțiune nouă deosebită de suma credincioșilor, la o noțiune al cărei specific este dincolo de om: noțiune simbolizată printr-un loc. Acest loc este considerat drept locul credinței, locul în care vorbește Dumnezeu, locul lui Hristos, locul Bibliei, locul Revelației, sau locul Harului, deci cu un loc în care apare specificul creștinismului.

Să urmărim fiecare din aceste determinări în parte.

„Credința își are locul ei în Biserică. Comunitarismul face parte din ființa ei. Credința, ca credință a singurului izolat este cu totul imposibilă, deoarece Dumnezeu a chemat la credință și la mărturia adevărului său — în Vechiul Legământ și în Iisus Hristos — un popor întreg de credincioși, a căror credință se completează, așa zicând, reciproc”⁴⁶⁸ zice teologul H. Ott. Biserica este deci singurul loc unde adevărata credință este posibilă, ea este aceea care determină în credincioși credința adevărată acționând ca o forță de sine stătătoare și superioară asupra cunoștințelor membrilor ei. Aceeași idee o exprimă și Brunner, când afirmă: „Credința, ca primire a iubirii divine, este nașterea în existența în comunitate”,⁴⁶⁹ adică în Biserică.

Biserica este locul în care vorbește Dumnezeu. În acest sens Barth afirmă: „Unde vorbește Scriptura — și prin Scriptură Dumnezeu însuși prin cuvântul faptelor Sale mărește — și unde omul ascultă... acolo ia ființă și se menține Biserica”.⁴⁷⁰ Biserica este deci locul în care Dumnezeu vorbește și omul ascultă. Dumnezeu se adresează deci omului nu direct, cum afirma la început Luther, ci în Biserică, prin mijlocirea ei. Dacă aceasta ar fi concepția inițială a lui Luther, Reforma nici n-ar fi putut avea loc. E interesantă și semnificativă această luare de poziție protestantă.

Legată de aceasta este și definirea Bisericii ca loc sau izvor al Bibliei: „Fără Biserică, zice Brunner, nu există Biblie... Biblia o datorăm cu totul Bisericii... Biserica este aceea care face înțeleasă Biblia, printr-un neîntrerupt

465 ibidem p. 408.

466 E. Brunner, *Um die Erneuerung*... p. 15, în *op. cit.* p. 293.

467 E. Brunner, *Das Wort Gottes und*... p. 103.

468 H. Ott, *op. cit.* p. 46.

469 E. Brunner, *Offenbarung und Vernunft*, Zürich 1941, p. 138, în I. Todoran, *Atitudini protestante contemporane față de tradiție*, în *Orthodoxia* nr. 3, 1965, p. 372.

470 K. Barth, *Offenbarung, Kirche*,... p. 29.

lanț de interpretări, de-a lungul tuturor veacurilor”.⁴⁷¹ De aici pînă la recunoașterea valorii tradiției nu mai e decît un pas. Deși nefăcut, această concepție despre Biserică include tacit recunoașterea valorii tradiției și în același timp reprezintă o revalorificare a concepției tradiționale despre Biserică.

Aceasta apare și mai pregnant cu fiecare din celelalte caracteristici, pe care Biserica le primește la teologii protestanți de azi. Astfel Barth numește Biserica drept „locul și mijlocul acțiunii divine a Revelației și împăcării”.⁴⁷² Revelația, deci, se face numai în și prin intermediul Bisericii. Aceasta cu atît mai mult cu cît Biserica „este locul și mijlocul harului lui Dumnezeu”.⁴⁷³ Acest „loc și mijloc este însă un loc și un mijloc cu totul deosebit. El este total diferit de toate locurile și mijloacele din lume, el este locul și mijlocul prin intermediul căruia ne apropiem de Dumnezeu și Dumnezeu de noi, el este locul și mijlocul lui Dumnezeu. Ca atare, oamenii nu pot dispune de el ca de orice alt mijloc sau loc de pe pămînt căci, spune Barth „ca loc și mijloc al Harului, Biserica ia parte la menirea de a dispune de noi, dar nu invers. Astfel noi nu o avem astfel precum avem orice altceva, ci doar așa precum avem pe Dumnezeu cînd și întrucît El ne are pe noi”.⁴⁷⁴

Prin aceste caracterizări caracterul inițial protestant de comunitate dispare tot mai mult. În locul ei apare cel de instituție. Dar nu o instituție oarecare. De altfel Barth, denumind-o drept loc și mijloc al Revelației, continuă cu cuvintele: „spre deosebire de orice altă comunitate sau instituție”.⁴⁷⁵ Totuși, denumirea de instituție i se potrivește acum mai mult, deoarece instituția este mai independentă decît comunitatea față de membri care o compun și apoi are un ceva în plus și de o natură cu totul deosebită de cei care o alcătuiesc.

Biserica, zice W. Elert, nu este scop în sine. Ea stă în slujba operei de împăcare... În acest scop, Dumnezeu ne-a dat „instituția împăcării”.⁴⁷⁶ Tot astfel și Barth scoate în evidență specificul supraindividual al Bisericii, cînd afirmă: „Față de Iisus Hristos nu există mai întîi credincioșii iar apoi Biserica, ca fiind formată din aceștia ci mai întîi există Biserica și apoi, prin ea, credincioșii”.⁴⁷⁷

Fiind deci mai mult decît o comunitate și anume o instituție, ba chiar mai mult decît atît, Biserica are un rol bine definit. Rolul ei este de a mijloci împăcarea cu Dumnezeu, cum spune Elert, de a oferi mîntuirea, sau cum spune Brunner „ea are sarcina de a anunța adevărul lui Hristos și, în consecință, de a-l învăța”.⁴⁷⁸

Rolul înalt pe care Biserica îl îndeplinește o și deosebește de toate comunitățile și instituțiile umane. Ca atare ea nici nu poate fi asemănată cu acestea și nici denumită prin una din aceste cuvinte. Acest lucru îl sesizează pe deplin Elert și de aceea el o și denumește „o nouă ordine”. În acest sens el afirmă: „Ea (Biserica) este, oricum ar fi perifrazăta ea în expresiile neotestamentare,

471 E. Brunner, *Offenbarung und Vernunft*, p. 138, în *op. cit.* p. 372.

472 K. Barth, *Die Theologie und Kirche*, p. 291.

473 *ibidem* p. 296.

474 *ibidem* p. 296.

475 *ibidem* p. 291.

476 W. Elert, *Der Christliche Glaube*... p. 418.

477 K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, vol. I, 2, p. 230.

478 E. Brunner, *Dogmatique*, vol. I, *La doctrine chrétienne de Dieu*, Genève 1964, p. 27.

în primul rînd o nouă ordine între Dumnezeu și oameni și doar derivat o nouă ordine între oameni".⁴⁷⁹

Apare aici o caracteristică cu totul nouă a Bisericii, o caracteristică ce o îndepărtează de aspectul oarecum static, pe care noțiunile de comunitate și instituție i le confereau. Ordinea și în special „o nouă ordine“ implică un dinamism, o forță ce de altfel îi sînt într-adevăr proprii. Acest dinamism îi dezvăluie astfel caracterul ei transcendent, pe care teologia protestantă i-l va dezvălui, după cum o să remarcăm ceva mai departe.

Faptul este sesizat de Hoekendijk, cînd afirmă: „Biserica este mișcare, este proces apostolic, misionar, în care omul înstrăinat de sine de odinioară este eliberat spre o adevărată ființă umană".⁴⁸⁰

Mișcarea aceasta este concepută de protestantism însă mai mult sub aspectul ei exterior, ca o mișcare a formei Bisericii și nu ca o mișcare a forței interne și specifice a ei. Ca atare, Hoekendijk își continuă ideea de mai sus prin cuvintele: „În ceea ce privește cum se potrece aceasta nu este nicidecum hotărît de mai înainte precis. Mai curînd trebuie mereu găsite noi forme după posibilitățile rezultate de fiecare dată. Astfel, configurația Bisericii nu este dată o dată pentru totdeauna, ci ea însăși iese mereu la iveală din desfășurarea istoriei".⁴⁸¹

Această relativizare nu are însă nici o importanță ținînd seama de faptul că ea se referă la forma exterioară a Bisericii. Totuși, nu putem să trecem cu vederea faptul că această mișcare are în protestantismul contemporan și o interpretare spirituală. Bultmann, de pildă, afirmă: „Biserica este Biserica adevărată numai ca eveniment (Geschehen) care se desfășoară mereu acum și aici".⁴⁸²

Tot Bultmann este acela care face un pas mai departe acordînd Bisericii un caracter eshatologic, legînd-o în același timp de Hristos: „Biserica, zice el, este comunitatea eshatologică a aleșilor, a sfinților care sînt deja îndreptați și care trăiesc în Hristos, deoarece sînt în El".⁴⁸³

Protestantismul nu rămîne însă la aceste caracterizări ale Bisericii. Brunner face un pas mai departe și afirmă că „Biserica este astfel o mărime înțeleasă cu totul și cu totul personal, ca este correlatul propriu Cuvîntului lui Dumnezeu, care este însuși Iisus Hristos și, continuă ceva mai departe: Acolo unde viețuiește Iisus Hristos printre oameni ca Domnul, ca Domnul lor, acolo este Biserica".⁴⁸⁴

În forma aceasta, protestantismul ajunge la o interpretare hristologică a Bisericii, conform caracterului hristologic al teologiei sale. E caracteristic faptul că majoritatea teologilor protestanți moderni numesc Biserica drept „trupul lui Hristos“. Așa face Brunner în lucrarea sa „Um die Erneuerung der Kirche“, așa face Brunner cînd afirmă expres: „Biserica este trupul lui Hristos pe pămînt",⁴⁸⁵ așa afirmă A. Nygren: „Hristos, zice el, nu este Hristos pentru El singur, ci El este Hristos în calitate de cap al trupului Său, Bise-

479 W. Elert, *Der Christliche Glaube*... p. 402.

480 J. Ch. Hoekendijk, *op. cit.* p. 102.

481 ibidem p. 102—103.

482 R. Bultmann, *Jesus Christus und*... p. 98.

483 ibidem p. 33.

484 E. Brunner, *Wahrheit als*... p. 123.

485 K. Barth, *Die Theologie und die Kirche*, p. 289.

rica... Ceea ce se spune despre Hristos nu se spune despre El ca despre un ins singuratic, ci ca despre ACELA care unește și ține laolaltă în El toată creștinătatea de pe pământ”.⁴⁸⁶

Concepția despre Biserică ca Trup al Lui Hristos încununează noua orientare ecleziologică a protestantismului de azi. Ea depășește concepția inițială protestantă de Biserică, sumă a credincioșilor, depășește și conceptul de biserică-instituție, aducând la iveală vechea concepție creștină de biserică-organism. Această concepție este pe deplin exprimată de studiul lui Hugo Odeberg, intitulat „Individualismul modern și ideea de Biserică în Noul Testament” din lucrarea amintită mai sus. Această concepție se poate rezuma prin următoarele cuvinte ale lui Odeberg: „Ceea ce este Hristos, ceea ce a făcut și a realizat El, aceea este Biserica; și la ea participă fiecare în același chip în care fiecare parte a unui pom sau fiecare celulă a unui corp participă la pomul sau corpul căruia aparține celula și la viața care pulsează acolo”.⁴⁸⁷

La aceasta mai trebuie doar să adăugăm caracterul transcendent pe care Biserica îl recapătă în această nouă concepție. Identificarea cu Trupul lui Hristos învestește Biserica cu o putere divină, o face părtașă la realitatea supranaturală. Acest fapt este tot mai mult accentuat de studiile ecleziologice protestante și consemnat de caracteristicile amintite mai sus.

Desigur, această concepție nu reprezintă concepția oficială a Bisericii protestante și nici nu este găsită ca atare, deci deplin conturată și sub o formă unitară, ci se află, după cum de altfel am constatat, dispersată la diverși teologi protestanți. Ea se află mai mult sub formă virtuală, o găsim prezentă sub formă de tendință.

Pe lângă această concepție de natură transcendentă există și alte concepții de nuanțe secularizante, pe care le aflăm cu deosebire în tabăra teologiei existențiale. Aici ființa Bisericii este înțeleasă pornind de la om și anume de la credință. Astfel, Ebeling definește Biserica drept „încordarea credinței”.⁴⁸⁸ Această interpretare secularizantă nu găsește însă aprobarea unanimă ci rămâne, în problema ecleziologică, un fenomen izolat.

De unde această cotitură în ecleziologia protestantă? Inițial ea nu a fost produsă de mișcarea ecumenistă, deși ulterior aceasta a favorizat-o. Ea nu a fost produsă nici de o inexplicabilă accentuare a problemei ecleziologice, căci aceasta de-abia acum începe să intre în preocupările teologiei protestante. Explicația revirimentului problematicii ecleziologice zace în accentuarea problemei revelaționale. Ajungem astfel la problema propriu-zisă a raportului dintre Revelație și Biserică. Biserica intră în acest raport ca purtătoarea autorității divine.

Pentru Luther, după cum am constatat, problema revelațională nici nu exista. Deși ea apare deja de timpuriu și anume la Melancton ca pe urmă să fie dezbătută mai pe larg de teologia ortodoxă protestantă ea nu devine preocupare majoră decât prin teologia dialectică. Teologia dialectică deși se ridică împotriva teologiei raționaliste liberale, nu poate ignora rezultatele criticii raționale pe care această teologie a încercat să și-o asimileze. Aceasta cu atât

486 A. Nygren, *Corpus Christi*, în *Ein Buch von der Kirche*, publicată de Gustaf Aulen, Anton Friedrichsen, Anders Nygren, Hjalmar Lindroth etc., Göttingen 1951, p. 17, în I. Todoran, *Noi orientări ecleziologice...* p. 299.

487 p. 78 în I. Todoran, *Noi orientări ecleziologice...* p. 301.

488 W. Lohff, *op. cit.* p. 65.

mai mult cu cît critica științifică a textului biblic cîștiga tot mai mulți adepți. În fața acestei critici, autoritatea documentului revelațional, Scriptura, devenea tot mai șubredă și ca atare întreaga „teologie a Revelației” risca să fie un simplu joc al speculației teologice.

Teologia modernă protestantă nu va nega în consecință caracterul uman al Scripturii, cum am văzut într-un capitol anterior și nici nu se va ridica împotriva rezultatelor criticii științifice a textului biblic, ci, dimpotrivă, le va accepta. În schimbul caracterului divin pe care Scriptura îl avea, luînd în considerare conținutul și care acum este considerat drept produs uman, teologia modernă protestantă vrea să salveze caracterul divin al Scripturii prin considerarea acesteia din punct de vedere formal. Deci, deși conținutul nu reprezintă decît concepțiile autorilor biblici, totuși Scriptura în ansamblu este cuvîntul lui Dumnezeu, care ni se adresează nouă ca agrăire, prin intermediul concepțiilor și cuvintelor umane, fără însă a ne comunica ceva anume precis.

Se înfăptuiește, în consecință, al doilea mare pas de secularizare a Scripturii: de la inspirația verbală s-a trecut la inspirația învățăturii, care acum se dizolvă rămînînd numai inspirația pur formală.

Cu toate acestea însăși această inspirație formală, cu toată speculația mai mult sau mai puțin filozofică, care îi stă la bază, n-ar fi avut șanse de viabilitate teologică, dacă nu s-ar fi găsit o autoritate superioară concepției filozofice, care îi stă la bază și care să o valideze din punct de vedere religios, ori această autoritate nu este alta decît Biserica.

Dar nu orice autoritate a Bisericii poate valida caracterul divin al Scripturii. Autoritatea unei Biserici-comunitate nu se poate prevala de o mai mare autoritate decît a oricărei alte societăți umane. Și nici chiar autoritatea unei Biserici-instituție nu-și putea aroga o atare autoritate. Aceasta, deoarece cuvîntul lui Dumnezeu nu poate fi considerat ca atare de către judecata individuală și nici chiar colectivă, deoarece, ca să vorbim într-un limbaj modern, omul și Divinitatea nu sînt acordați la aceeași lungime de undă. Deosebirea ontologică existentă produce imposibilitatea dialogului logic, produce acea „cenzură transcendentă”, cum o numește Blaga.

Aceasta e explicația necesității și semnificația pogorîrii Duhului Sfînt. Căci dacă ar fi fost altfel, Apostolii, cei care au trăit ani de zile, zi de zi, prezența și faptele Fiului lui Dumnezeu, nu ar mai fi avut nevoie de o nouă investire a puterii și cunoașterii prin Duhul Sfînt și nu ar mai fi fost nevoiți să aștepte înfricoșați Cincizecimea, ci imediat după Înviere ar fi pornit la povăduirea lui Hristos.

Singur Dumnezeu se poate cunoaște pe sine, sau cei care au primit Duhul Său. Iar Duhul Său e dat nu numai unuia, căci cel care singur l-a avut a fost unicul Său Fiu, ci datorită mării Sale iubiri de oameni, El o dă tuturor în și prin Biserică.

Aici zace latura pozitivă a tezei teologiei dialectice protestante cu privire la Deus absconditus. Această teză redă Bisericii, desigur în mod indirect însă, cît se poate de precis, caracterul divin, acordîndu-i autoritatea dumnezeiască, pe care o dată protestantismul a vrut să i-o smulgă.

Revenind, putem afirma acum că singură autoritatea unei Biserici — trup al lui Hristos, sau loc al revărsării Duhului Sfînt, deci a unei Biserici-organism crescut din cer spre pămînt poate valida pe deplin caracterul divin al Scripturii.

Această logică ascunsă, dar motrice, a fost aceea care a dus pe toți teologii protestanți amintiți mai sus la noua interpretare a ființei Bisericii. Tot ea este aceea care face pe Barth să afirme expres, referindu-se la autoritatea Bisericii: „Biserica nu pretinde pentru ea însăși autoritate nemijlocită, absolută și materială ci numai pentru Sfânta Scriptură ca cuvânt al lui Dumnezeu”.⁴⁸⁹ Biserica se manifestă deci ca o mijlocitoare a autorității lui Dumnezeu. „Autoritatea bisericească, spune Barth, nu este o autoritate în sine însăși, ci în raport cu autoritatea propriu-zisă a Domnului în gloria Sa”.⁴⁹⁰ Autoritatea Bisericii trebuie să aibă în vedere neconținut autoritatea lui Dumnezeu și „ea se întemeiază, spune Barth, și trebuie mereu să se întemeieze pe mărturia Apostolilor, hotărâtoare pentru înțelegerea și propovăduirea Revelației divine”.⁴⁹¹

Autoritatea Bisericii ne apare în consecință ca necesară pentru o interpretare cât mai pură și mai adecvată intențiilor divine, a Revelației. Salvarea Revelației implică deci în mod imperios salvarea concepției Bisericii ca organism divin. Se confirmă aici încă o dată strânsa dependență între autoritate pe de o parte și Divinitate, Revelație sau religie pe de altă parte.

La aceleași concluzii ajunge și W. Elert, deși el motivează oarecum altfel necesitatea autorității Bisericii. El pornește de la constatarea că omul se complăce într-o existență lipsită de responsabilitate. Trezirea din această somnolență o face numai frica de Dumnezeu, pe care altcineva trebuie să ne-o insufle. „Aceasta, zice Elert, este scopul Bisericii... Acest scop se poate realiza numai dacă ca (Biserica) se știe însărcinată de Dumnezeu pentru a o îndeplini... Prin aceasta se va dovedi negreșit că autoritatea cu care Biserica trebuie să vorbească pentru a ne trezi din somnul necredinței nu este de natură formală”.⁴⁹²

Același lucru rezultă și din identificarea Revelației cu Scriptura, idee fundamentală protestantă. „Revelația, zice după cum am văzut P. Althaus, nu ne ajunge decât prin canonul scrierilor biblice”.⁴⁹³ Autoritatea Revelației nu ne apare deci decât în autoritatea canonului. Astfel se exprimă și Althaus. El spune expres: „Autoritatea Revelației fiind deci mijlocită prin autoritatea canonului, atunci acesta din urmă nu este în același timp altceva decât autoritatea Bisericii, care formează și transmite canonul”.⁴⁹⁴

Prin canon Althaus nu înțelege numai canonul propriu-zis al scrierilor biblice, ci și tradiția dogmatică și chiar concepția teologică contemporană. „Biserica, zice el, ne transmite canonul împreună cu o anumită înțelegere a Scripturii prin tradiția și situația ei contemporană exegetică și dogmatică”.⁴⁹⁵

Pornind deci de la teza eminentemente protestantă a autorității Scripturii, Althaus, datorită importanței pe care noțiunea de Revelație a căpătat-o în teologia protestantă actuală, ajunge să afirme autoritatea Bisericii. Dar nu numai atât, ajunge să infirme expres principiul protestant al libertății de interpretare a Bibliei prin afirmația lipsită de echivoc: „Nimeni nu este nemijlocit față de Biblie”.⁴⁹⁶ Și în continuare, făcând o succintă și cât se poate de precisă

489 K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, vol. I, 2, p. 598.

490 K. Barth, *Die Theologie und Kirche*, p. 313.

491 ibidem p. 292.

492 W. Elert, *Der Christliche Glaube*, p. 234.

493 P. Althaus, *Grundriss der Dogmatik*, p. 36.

494 ibidem p. 36.

495 ibidem p. 37.

496 ibidem p. 37.

analiză a istoriei interpretării Bibliei, ajunge să facă constatarea, de altfel evidentă: „Teologia evanghelică recunoaște, deci, de asemenea însemnătatea tradiției”.⁴⁹⁷

Recunoscînd Revelației divine o istoricitate, Althaus rezumă concluziile sale cu privire la raportul dintre Revelație și autoritate prin cuvintele: „Istoricității Revelației îi corespunde faptul că autoritatea cuvîntului lui Dumnezeu ni se mijlocește nouă prin autoritatea Bisericii”.⁴⁹⁸

Din cele de mai sus, ne putem da seama cum preocuparea intensă a teologiei protestante actuale cu problema revelațională aduce cu sine o tot mai evidentă accentuare a conceptului de autoritate și cu aceasta la revalorificarea tradiției și a conceptului de Biserică. Acest lucru este recunoscut de însăși teologii protestanți. Astfel, vorbind despre imperativele teologiei contemporane protestante, Loewenich afirmă printre altele: „Individualismul trebuie depășit printr-o gândire comunitară și printr-o nouă noțiune a autorității”.⁴⁹⁹

Acest fenomen de altfel, este cît se poate de normal, ținînd seama de faptul că problema revelațională aduce problema religioasă în cadrele ei specifice, care nu pot exista conceptual fără noțiunea de autoritate și practic fără organismul numit Biserică. Legătura aceasta este indisolubilă.

Aceasta este dovedită și de experiența, pe care teologia existențială ne-o oferă prin însăși existența ei. Această teologie, care încearcă să secularizeze pînă și Revelația, nici nu a reușit să se apropie de o înțelegere și valorificare a noțiunii de autoritate și cu atît mai puțin de Biserică. Ea va rămîne în continuare ancorată într-un liberalism dubios, continuînd tot mai intens mișcarea secularizantă, începută declarativ, chiar de Luther.

Autoritatea și Revelația sînt, în consecință, cele două fețe ale aceluiași pol transcendent al relației care se numește religie. Ele nu pot fi nici despărțite și nici desființate, fără a desființa însăși religia. Ele sînt originea, explicația și scopul ei.

497 ibidem p. 37.

498 ibidem p. 38.

499 W. v. Loewenich, *op. cit.* p. 174.

CAPITOLUL III

DOCTRINA ORTODOXĂ DESPRE REVELAȚIE ÎN COMPARAȚIE CU CEA PROTESTANTĂ

I. ORTODOXIA ȘI TEOLOGIA

Dezvoltarea științelor istorice a dovedit cu certitudine dependența formelor de manifestare umane — printre care deci și a religiei, cu și mai multă osebire a teologiei — de un anumit context istorico-cultural. Aceasta nu presupune o totală dependență, care să meargă pînă la determinarea fondului uman însuși, acesta rămînînd identic cu sine în decursul întregii dezvoltări umane, atît timp cît nu se întîmplă o mutație biologică-psihică, dar deține primatul în exteriorizările pe care acest fond le primește în decursul timpului. Teologia ortodoxă română contemporană recunoaște acest fapt. Teologul D. Stăniloae își întemeiază valorosul și recentul articol despre „Revelația prin acte, cuvinte și imagini”, pe ideea că „Apostolii în propovăduirea lor și autorii Noului Testament, — ca și profeții și scriitorii Vechiului Testament — au folosit fără îndoială cuvintele, noțiunile și formele literare ale timpului lor pentru exprimarea Revelației divine. Dar, continuă autorul, aceste cuvinte, noțiuni și forme literare au suferit o transfigurare în modul cum au fost combinate pentru a exprima un conținut mai presus de conținuturile naturale”.⁵⁰⁰ Aceasta este *prima premiză* de la care trebuie să pornească orice discuție teologică. Această premiză e determinată de însuși planul creatural în care este plasată omenirea.

A doua premiză se bazează pe existența planului divin. Existența divinității este deasupra oricărei discuții din punct de vedere religios. Ea reprezintă principiul, cauza și explicația religiozității și religiei în genere. Aceasta este însă cauza generală. Cauza specială o reprezintă îndreptarea divinității spre om. Această îndreptare determină planul revelațional. Existența planului revelațional e a *doua premiză* de la care trebuie pornită orice discuție.

Planul revelațional are două caracteristici: prima, este un plan direcțional, mai bine-zis bi-direcțional cu circuit închis; Dumnezeu—om—Dumnezeu; a doua, planul revelațional este divin, ca atare imuabil și incomprehensibil în ființa sa.

În perioada vechio-testamentară el s-a manifestat sub forma legămîntului cu poporul ales. El nu reprezenta altceva decît promisiunea ajutorului divin. Perioada nou-testamentară concretizează și adevărește această realitate prin persoana istorică a lui Hristos. Orice încercare însă de luare în posesie a acestui plan, fie noțională, prin cuvinte, fie sub orice altă formă, duce la

500 D. Stăniloae, *Revelația prin acte, cuvinte și imagini*, în *Ortodoxia* nr. 3/1968, p. 348.

eșec, deoarece se încearcă traducerea în planul uman, creatural, a unui dat divin. În același timp, ea este imposibilă deoarece se încearcă a se lua în posesie un fenomen ce în realitate ne posedă.

În legătură cu planul revelațional putem spune că acesta are două aspecte: un aspect existențial, adică de existență a unei deschideri spre om a divinității, și un aspect dinamic, adică activitatea divină în raport cu omul (Harul) și în raport cu creația în general (providența). Existența acestui aspect reprezintă a *treia premiză* a oricărei gândiri teologice. În conformitate cu ea istoria apare, după învățătura creștină, ca purtată, în ultimă instanță, de mîna divină.

A *patra premiză* este reprezentată de realitatea căderii creației: adică a omului — de aici existența păcatului — și a lumii, de aici răul din lume și din istorie.

A *cincea premiză* și ultima, care închide ciclul premizelor în Dumnezeu prin înglobarea omului și a tendințelor sale în dinamica divină, e reprezentată de realitatea tendinței de depășire, pe care o posedă omul ca ins singular (mîntuire) și ca comunitate în timp și spațiu, adică în istorie (împărăția lui Dumnezeu). Această premiză împreună cu cea anterioară și anume căderea, produc dinamismul direcționat al vieții individuale care duc în ultimă instanță, la mîntuirea personală și în același timp, produc dinamismul istoric care tinde la crearea unei împărății a fericirii și dreptății.

Acestea sînt premisele fundamentale și indispensabile oricărei religiozități și, cu atît mai mult, ale oricărei formulări a acesteia. Le-am putea denumi adevăruri religioase sau date apriorice ale sufletului uman în genere, dacă aceste denumiri n-ar duce la discuții inutile. De aceea ne mărginim să le denumim premise, ele reprezentînd în realitate premisele logice și am putea spune ontologice, indispensabile oricărei religii, cel mai clar existînd în creștinism.

În lumina acestor premise vom purta cercetarea noastră atît în privința Ortodoxiei cît și în privința problemei revelaționale a ortodoxismului. Vom încerca astfel să păstrăm un obiectivism științific iluminat de interpretarea religio-creștină a întrupării lui Hristos.

Privită în această perspectivă Ortodoxia apare, la fel ca și celelalte confesiuni creștine de altfel, ca un produs al planului revelațional divin (ca substanță a sa) și al planului creatural (ca formă a sa), sub asistența continuă a harului providenței lucrătoare (ca forță dinamică a sa). Planul creatural e format dintr-un anumit determinism psihic, conjugat cu un determinism istoric specific. Acesta este factorul care dă caracteristica Ortodoxiei în raport cu celelalte confesiuni. Acest factor este însă în același timp ca atare, tocmai datorită existenței divine a harului și providenței. Deci, deși se vorbește de un anumit determinism, creatural, acest determinism este în același timp și divin, căci fără permisiunea și asistența divină el nici nu ar putea exista. Din punct de vedere creștin deci, determinismul creatural reprezintă un factor în economia divină și în același timp este determinat într-o anumită măsură de aceasta.

Ceea ce ne interesează, în subcapitolul acesta, este atitudinea Ortodoxiei față de teologie și caracteristicile acestei teologii. Analiza acestei problematice va duce implicit și la o caracterizare a Ortodoxiei. Analiza va întrebuița ca material datul viu și concret al manifestării teologice ortodoxe în istorie. Vom avea deci mereu în vedere datul fenomenologic ortodox în manifestarea sa

istorică, cu alte cuvinte, tocmai acel determinism creatural de care am pomenit mai sus.

Privită din punct de vedere istoric, teologia ortodoxă se poate împărți în trei mari perioade: 1. perioada bizantină; 2. perioada medievală (anistorică) și 3. perioada modernă.

Perioada bizantină urmează imediat epocii Sinoadelor Ecumenice și se continuă până la căderea Constantinopolului (1453). Epoca sinoadelor ecumenice pare a fi epuizat spiritul sistematic grecesc. De altfel efervescența patristică și luptele teologice, puse în slujba definirii unei concepții filozofice creștine, au dus iminent la desăvârșirea acesteia. Investirea în plus de către autoritatea statului cu caracterul autoritativ de lege și apărarea acestora împotriva oricărei alte interpretări de către aceeași autoritate, mărește considerabil aspectul autoritativ și imuabil pe care noua concepție creștină o și afirmă în actele finale ale Sinoadelor. Epuizând problematica ridicată de spiritul speculativ grec ancorat în cunoaștere, răspunzând tuturor problemelor ridicate de acesta, concepția teologică va primi aspectul unui sistem desăvârșit (și la propriu și la figurat).

Va fi nevoie de o lungă pauză și în același timp de o schimbare de cadru spiritual, fapt care se întâmplă peste multe secole, în evul mediu, și la popoare altfel orientate spiritual — în apusul Europei —, pentru ca teologia să capete un nou avânt și o nouă direcție.

De altfel același lucru, desigur la alt nivel, se simte și în răsărit în perioada a doua, după cum o să vedem, „Respectul tradiției a răpit culturii teologice, e vorba de prima parte a perioadei, originalitatea și libertatea de spirit, legându-i pe teologii bizantini de cercul sfinților Părinți. Nimeni nu se mai lăuda de a gândi, toți se bazau pe autoritatea marilor teologi de altă dată”⁵⁰¹.

Această lipsă de originalitate este valabilă atât pentru Fotie cât și pentru Aretas, Mihail Psellos și chiar Sf. Ioan Damaschinul. Deși partea a doua a perioadei marchează o mai mare originalitate în special prin apariția primilor gemeni ai Renașterii la aristotelizantul Ghenadie Scolarul și platonizantul Ghemistos Plethon (sec. XV), totuși nu are suficientă vigoare și nu e insuflată de un spirit nou, care să poată marca teologiei acestei epoci un caracter deosebit. Efervescența teologică rămîne; problemele teologice sînt dezbătute de împărat ca și de ultimul om de pe stradă, însă discuțiile rămîn sterile iar problematica învechită.

Deosebita preocupare cu istoria care caracterizează această perioadă este o dovadă în plus a unei epuizări, a unei decadente, apărută de altfel cu deosebită pregnanță și în organizarea de stat.

Cu toată această stare de decădere, de oboseală am putea spune mai bine, perioada bizantină marchează zorile unei noi epoci eliberate de spiritul speculativ dominant. E vorba de avîntul vieții religioase legată de Sf. liturgie, icoane și moaște —, existînd și aici o filiație cu aspectul dionisiac al spiritualității eline — și în special de apariția teologiei și vieții creștine duse în orizontul misticii.

Începînd cu Teodor Studitul (sec. VIII) care pune bazele reformei vieții monahale și care luptă pentru întronarea unei vieți morale, necruțînd în atacu-

⁵⁰¹ Teodor M. Popescu, T. Bodogae, G. Gh. Stănescu, *op. cit.* p. 372.

rile sale nici pe împăratul Constantin VI, mistica existentă deja de la început, după cum dovedește Patericul, devine acum un focar de atracție tot mai puternic. Mînăstirile, în special Mînăstirea „Studion“ din Constantinopol și apoi cele de la Athos, se transformă în izvoare ale noii orientări religioase contemplative și morale. Isihasmul produce un adevărat reviriment mistic, iar controversa teologică cauzată de acesta dă naștere unei literaturi mistice de prim rang. Apar acum o serie de personalități remarcabile, care fac ca teologia mistică a acestei epoci să rămînă pînă astăzi un monument al misticii creștine și în același timp să exercite o influență covîrșitoare peste secole asupra spiritului religios răsăritean.

Sf. Grigorie Palama, Nil Cabasila și apoi nepotul lui, Nicolae Cabasila, reprezintă piscurile cele mai strălucitoare ale acestei teologii. La ei mistica individuală capătă nuanțe colective. Nu mai e vorba numai de ridicarea pe cele mai înalte culmi ale viețuirii duhovnicești printr-o tehnică individuală, ci de o mistică, care unește orientarea rituală apărută cu necesitatea mistică — existentă în toate religiile — într-o sinteză superioară creștină și care duce la unirea duhovnicească a singuritatului cu comunitatea întregă în Hristos.

În această privință Nicolae Cabasila cu „Explicarea Sf. Liturghiei“ și „Despre viața în Hristos“, ne-a lăsat cele mai reprezentative și remarcabile lucrări în această problemă.

În ceea ce îl privește pe Grigorie Palama e cît se poate de important de relevat faptul că „în fața nominalismului varlaamit, gîndirea palamită apare ca o afirmare solemnă a imanenței divine în istorie și om. Dumnezeu nu se arată lumii numai prin creatură ci direct în Iisus Hristos“,⁵⁰² sau cu cuvintele marelui mistic „Dumnezeu se lasă văzut față în față și nu în enigme (Numeri XII, 8), El se atașează celor ce sînt demni precum și sufletul este atașat corpului... El se unește cu ei pînă în a veni să locuiască cu totul în ei, tot așa de bine precum ei, de partea lor, locuiesc cu totul în El, căci prin Fiul, Duhul se răspîndește din abundență asupra noastră (Tit. III. 6)“,⁵⁰³ Cercetătorul ortodox al lui Palama, J. Meyendorff ajunge la concluzia că gîndirea „pe care Palama o opune esențialismului nominalist al adversarilor săi este un existențialism creștin“.⁵⁰⁴

Putem spune deci că perioada bizantină are o mare importanță în teologia ortodoxă tocmai prin devierea accentului de la problematica speculativă la cea rituală-mistică. În perioada următoare această nouă ipostază a vieții ortodoxe și a cglindirii ei teologice va deveni caracteristică, după cum o să vedem.

2. *Perioada post-bizantină (anistorică)* se întinde de la căderea Constantinopolului pînă în preajma începutului secolului al XVIII-lea. Sfîrșitul ca de altfel și începutul acestei perioade nu are o dată fixă, el variind în raport cu specificul istoric al fiecărei Biserici naționale ortodoxe. Stăpînirea mongolă și apoi otomană readuc creștinismul răsăritean în catacombe am putea spune. După anul 1453, zice prof. dr. Ioan Kalogiru, în care an cade și ultimul rest al împărăției greco-bizantine sub jugul unui cuceritor barbar, Biserica răsări-

502 Jean Meyendorff, *Saint Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*, Paris 1959, p. 123.

503 G. Palama, *Triades I, II* § 29, p. 612—613 în Jean Meyendorff, *op. cit.*, p. 123.

504 Jean Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Paris 1959, p. 290.

teană s-a găsit, cel puțin în anumite privințe într-o situație similară creștinismului primitiv”.⁵⁰⁵

Teologia intelectualistă, axată pe cunoaștere, cu preferințele ei speculative și polemice, își pierde brusc ponderea avută până acum în viața religioasă ortodoxă. Dispariția teologilor erudiți și filozofi și a școlilor precum și rupearea cu tradiția spirituală elenă prin apariția în cadrul Ortodoxiei a unor noi popoare cu orientări spirituale și noi condiții istorice, schimbă cu totul aspectul vieții religioase și o dată cu ea al teologiei.

Direcția rituală-mistică, apărută deja în perioada anterioară câștigă preponderență, își pierde caracterele intelectualiste pe care le mai păstrase teologia, devenind cu totul accesibilă și populară, am putea spune de multe ori chiar prea populară, vecină cu superstiția.

Acest aspect negativ nu-l poate însă umbri pe cel pozitiv, care se manifestă pretutindeni sub forma unei existențializări a credinței, a apropierii religiei de complexul ființial pe care îl reprezintă omul în ansamblul său.

Acest fapt este sesizat și de Meyendorff care relevă importanța liturghiei și mînaștirilor în continuitatea și aprofundarea credinței creștine. El afirmă astfel că „mulțumită liturghiei, a scrierilor sfinților părinți, păstrate în bibliotecile mînaștirești, Biserica a reușit să păstreze și sub jugul turcesc esența propovăduirii ei. Rugăciunea în Biserică, bogăția uimitoare a textelor liturgice din ritul bizantin au permis grecilor și celorlalte popoare ortodoxe din Balcani și din Orientul Apropiat să-și păstreze fidelitatea credinței lor, dar și se poate spune chiar că mai mult ca niciodată s-au strîns credincioșii în jurul Bisericilor deposedate de școli, cărți și de un cler cultivat și pregătit”.⁵⁰⁶

Importanța pe care a câștigat-o liturghia în cadrul religiozității ortodoxe este cît se poate mai clar reliefată de bizantinologul H. G. Bach: „Liturghia în cadrul imperiului bizantin, spune el, aparține celor mai vii exteriorizări ale vieții spirituale a popoarelor sale. Mai puternic decît oriunde în cadrul Bisericii creștine, liturghia și ritul devin caracteristici naționale și se identifică cu conștiința națională... Pe de altă parte liturghia devine în sens restrîns însăși expresia vieții naționale și a întregii concepții despre lume și viață, cu alte cuvinte, ea îmbrățișează teologia și devine una din mărturiile ei cele mai grăitoare, ea preia învățămîntul moral, ea se îngrijește pentru împărați și împărăție, pentru marile momente ale vieții omenești, pentru pace și război, pentru toate clasele sociale, pentru micile nimicuri ale vieții de fiecare zi”.⁵⁰⁷

Această caracteristică a credinței ortodoxe a devenit și mai evidentă în perioada următoare căderii Imperiului Bizantin, rămînînd valabilă pînă azi, fapt care-l face pe Beck să și afirme că „liturghia este momentul cel mai fascinant al evlaviei răsăritene și a întregului tip religios pe care-l întruchiează Biserica răsăriteană”.⁵⁰⁸

Se poate astfel constata că religia — și acesta este un fenomen foarte important și caracteristic orientării ortodoxe ulterioare — iese din cadrul redus individual și primește un aspect comunitar.

505 Prof. dr. Johannes Kalagiriou, *Die Tätigkeit der orthodoxen Kirche bei ihrer ersten Begegnung mit der Reformation*, Thessaloniki 1962, p. 3.

506 Johannes Meyendorff, *Die orthodoxe Kirche gestern und heute*, Salzburg 1963, p. 103.

507 Hans Georg Beck, *Kirche und theologische Literatur im Byzantinischen Reich*, München 1959, p. 233, 234, 235.

508 ibidem p. 235.

Existențializarea comunitară a credinței, adică trăirea ființială și în același timp în comunitatea ei, devine un bun câștigat de religia răsăriteană tocmai datorită vitregiei determinismului istoric în care a fost plasată. Se revine astfel la vechea religiozitate a catacombelor, religiozitatea martirilor și a vibrării autentice religioase. Religia iese acum din planul istoric, planul confruntărilor mereu schimbate cu problematica unei lumi mereu în schimbare și ancorează în planul anistoric abisal specific, în care omul se întâlnește direct cu eternitatea fără intermediari sau ajutoare.

Teologia acestei epoci este ca atare lipsită de strălucirea pe care o dau cultura și savantlîcul, dar viguroasă și directă în simplitatea ei. Ea este o teologie trăită, o adevărată teologie a mîntuirii. Acolo unde apare o teologie polemică — de data aceasta la adresa catolicilor sau protestanților — ea reprezintă doar rămășițe ale vechii teologii dispărute și nu are nici o legătură cu noua formă de viață religioasă apărută.

Această perioadă dovedește astfel posibilitatea existenței unui creștinism autentic și sub o formă populară lipsit de problematizările ridicate de o teologie prea speculativă, axată puternic pe cunoaștere. Adevărul creștin există; el însă este exprimat metaforic și deci mai adecvat — în rit și simțit ființial în experimentul mistic-comunitar liturgic. Aici zace marea realizare a acestei perioade considerate atîta timp ca o pată albă în istoria teologiei ortodoxe. (de unde și denumirea de anistorică dată de noi acestei perioade.)

3. *Perioada modernă* începe, după cum spuneam, diferit în fiecare din Bisericele ortodoxe autocefale. Mai curînd în Rusia, care rămăsese în periodul precedent singurul stat ortodox independent, apoi rînd pe rînd în țările ortodoxe eliberate de sub jugul otoman, teologia ca și de altfel întreaga cultură și civilizație, încep să renască în climatul de independență națională.

Sfîrșitul secolului al XVIII-lea găsește doar cîteva școli mai superioare teologice în Rusia și în Moldova (în special Academia Movileană din Chiev și Academia duhovnicească de la Mînăstria Putna, care va deveni în 1786 institut teologic, iar în 1785 facultate de teologie. Curînd însă ele se înmulțesc masiv. Deja în 1811 apare un seminar ortodox și în Biserica ortodoxă ardeleană, la Sibiu; în 1812 la Arad, în Moldova chiar la 1803. La greci, în 1837, se înființează facultatea de la Atena. O serie întreagă de școli apar apoi în Grecia, Muntenia, Moldova, Serbia și Bulgaria. Același fenomen se întîmplă și cu revistele teologice, iar apoi cu lucrările teologice. Secolul al XX-lea găsește teologia ortodoxă într-un avînt deosebit.

Sfîrșitul secolului al XIX-lea marchează în Rusia o înflorire fără precedent a unei teologii originale. În această privință cel mai fecund și în același timp mai profund și mai îndrăzneț teolog a fost Alexei Homiacov († 1860), care a dat naștere unei adevărate școli teologice ortodoxe liberale cu accentuate caractere slave. Dintre reprezentanții acesteia amintim în secolul trecut pe Vladimir Soloviev, iar în secolul nostru pe Florenski, S. Bulgakov, N. Arseniev și în special pe N. Berdiaev.

Dintre celelalte teologii, cea care s-a manifestat mai curînd a fost teologia greacă. Nici una din teologiile celorlalte Biserici ortodoxe n-a reușit însă nici pînă azi să se ridice la originalitatea teologiei ruse.

Întîlnirea teologiei ortodoxe cu Apusul într-un climat de independență națională a produs deci o puternică efervescență teologică. Nu același lucru se poate spune totdeauna și despre viața religioasă propriu-zisă. Pericolul

care amenință de totdeauna teologia și anume izolarea de viața religioasă a momentului istoric respectiv se face simțit. Acest lucru s-a vădit de altfel de la început. Teologia dogmatică, de nuanță tradițional-intelectualistă, apărută atât în spațiul ortodox rus, cât și în special în cel grec, unde vechea tradiție intelectualistă a reîntâlnit același spirit și aceeași problematică confesională ca și în primul period, stă mărturie. Influența acestei orientări se resimte și în teologia ortodoxă dunăreană.

Teologia așa-zisă tradiționalistă — care confundă tradiția cu preluarea mecanică a unor concepte de filozofie religioasă — a uitat uneori teologia vie a perioadei precedente și exemplul isihast, crezând că își dovedește adevărata credință printr-un atașament conceptual, cât se poate de artificial în sine.

Acest lucru a fost sesizat în actualitate de teologia ortodoxă română, după cum o să vedem, iar ceva mai înainte de A. Homiacov și întreaga școală ortodoxă liberală rusă.

Influențat fiind de idealismul german și oarecum de anumite idealuri protestante — idealul lutherian al credinței trăite etc. — reprezentanții acestei teologii ruse reușesc să ducă mai departe direcția teologică a perioadei precedente, creîndu-i edificiul noțional adecvat. Se ajunge astfel cu mult înaintea protestantismului existențialist de azi la o „teologie existențială” pe care însă nu o putem numi fără rezerve, ortodoxă, din cauza prea marii preponderențe a problematicii ruse. Teologia ortodoxă liberală rusă reprezintă totuși un fenomen pozitiv, atât prin valorificarea noțională a teologiei, mai mult inexprimate a perioadei precedente, cât și prin indicarea drumului de urmat.

Ceea ce rămîne de făcut este ferirea și eliberarea teologiei ortodoxe de orice balast prea evident noțional și, în plus, confruntarea ei cu problematica contemporaneității. Aceasta este, desigur, o sarcină imensă însă singura care într-adevăr va face ca ea să răspundă necesității religioase a Ortodoxiei.

Teologia ortodoxă, în această perspectivă, deși se slujește de concept, trebuie să depășească conceptualul și edificiul conceptual. Ea trebuie să fie concept atîta timp cît este privită dinafară. Privită dinăuntru, conceptul dispare, el devine metaforă, indicator al unei noi lumi, punct de sprijin în construirea unei viețuiri la intersecția imanenței cu transcendența.

Teologia își pierde astfel rolul de scop, de încununare a activității religioase, care culminează în contemplarea intelectuală a adevărurilor ei și revine la funcția ei normală de slujitoare a trăirii în Hristos. Ea trebuie să ducă deci dincolo de ea; ea trebuie să fie prima care să ceară să fie depășită. Adevărul ei este dincolo de ea, dincolo de adevărurile care le afirmă. Ea trebuie să fie indicativă, metaforică, căci altfel rămîne sistem filozofic, produs exclusiv creatural, chiar dacă e foarte superior și evoluat.

Aceasta este deci atitudinea Ortodoxiei față de teologie. Ea vede în ea o slujitoare care pornind de la premisele amintite încearcă să deschidă sufletele unei trăiri la granițele divinului.

La baza unei atari concepții despre teologie stă principiul selecției atît de clar exprimat de cuvintele Mîntuitorului: „Nu oricine-mi zice Doamne, Doamne va intra în împărăția cerurilor, ci cel ce face voia Tatălui Meu celui din ceruri” (Matei 7, 21).

Acest principiu este producător de valori creștine. Astfel aplicat la oameni produce *ierarhie*, aplicat timpului istoriei produce *tradiția*, iar aplicat spațiului produce *Biserica*.

Premizele amintite, valorile acestea și funcția slujitoare a teologiei sînt pilonii fără de care nu se poate concepe o teologie ortodoxă și, în ultimă instanță, nici o teologie cu adevărat creștină.

Să urmărim în acest context aspectele pe care problema revelațională le primește în Ortodoxie.

II. REVELAȚIA, NOȚIUNE TEOLOGICĂ

În lumina acestei concepții despre teologie, toate noțiunile specifice teologice nu sînt altceva decît noțiuni care încearcă să traducă conceptual o anumită realitate care ne depășește. În același timp însă ele au o funcție indicatoare, am putea spune creatoare, vizînd dincolo de ele o trăire în orizontul divinului și creînd în același timp trăirea indicată.

Astfel înțelegea noțiunea teologică se deosebește net de orice alt gen de noțiune, în special de noțiunea filozofică, adevărul ei — ca să zicem așa — nemaifiind exprimat de ea însăși ci de forța funcției ei indicatoare, de depășirea pe care reușește să o realizeze.

Funcția aceasta, o putem numi și evocatoare, o apropiere de noțiunea poetică, adevărul ei fiind similar acestuia. Ca atare, însăși noțiunea de adevăr își schimbă în raport cu ea conținutul și sensul.

Revelația nu este la rîndul ei altceva decît o atare noțiune teologică. Adevărul ei nu poate fi deci exprimat prin însăși expunerea ei ci prin funcția ei indicatoare. Revelația nu ne spune *ceva*, ci *despre ceva*. În al doilea rînd, ea nu ne *spune numai* ci ne și *transpune* în realitatea *despre care* ne spune. Revelația este deci o forță de transcendere, de depășire a existenței noastre cotidiene și nu un simplu depozit de adevăruri, care la cea mai mică atingere a rațiunii critice intră în derută.

Astfel privită problema Revelației, ea primește o pondere deosebită. Acesta este și motivul care face ca noțiunea de Revelație să capete în teologia modernă protestantă și chiar catolică o importanță nemaîntîlnită.

Această importanță ea a avut-o implicit în teologia ortodoxă comunitară, în teologia epocii anistorice, în acea teologie a catacombelor, cînd Revelația nu era considerată decît în concretizarea ei, în Hristos.

Înțelegerea aceasta a Revelației diferă însă substanțial de interpretarea intelectualistă a teologiei dogmatice, care nu vede în Revelație decît ca și Andrusos „Învățătura Domnului și a Apostolilor” predată din generație în generație și depozitată în Sf. Scriptură și alte monumente, Sf. Tradiție în sens larg”.⁵⁰⁹ Ca atare dogmele nu sînt altceva decît expresia adevărului.⁵¹⁰ Revelația devine deci o învățătură care poate fi luată în posesie de cunoașterea umană la fel ca oricare altă învățătură.

Faptul că unele adevăruri ale ei depășesc înțelegerea rațională nu schimbă cu nimic caracterul intelectualist al ei ci cel mult aduce un element de obligativitate în recunoașterea ei. Aceasta însă are un efect negativ, de înstrăinare, evident.

Concepția Revelație=dogmă=adevăr este rezultatul concepției antice eleniste a funcției mîntuitoare a cunoașterii. Ea apare astfel ca o prelungire a

⁵⁰⁹ Hristu Andrusos, *Dogmatica Bisericii Ortodoxe răsăritene*, trad. dr. D. Stăniloae, Sibiu 1930, p. 3.

⁵¹⁰ vezi definiția lui D. Balanos la Pr. dr. D. Stăniloae, *Noțiunea Dogmei*, p. 534.

acestei concepții în lumea modernă sub o haină creștină. La baza ei stă ideea susținută și de Socrate, după care este suficient a cunoaște binele pentru a-l și face.

Că această bază e cu totul străină spiritului lui Hristos este evident. Ea exclude din capul locului necesitatea ajutorului divin și investește omul cu puteri divine. Chiar presupunând că adevărurile nu mai sînt produse umane, totuși imperativul preluării lor în scopul mîntuirii presupune, din partea omului calități ce depășesc caracterul lui creatural, sau presupunând preluarea lor oarbă, total neinteligibilă, lucrarea mîntuitoare se efectuează cu totul extern și într-o manieră cu totul magică; ambele soluții sînt însă iarăși străine spiritului creștin, în plus, se situează la fel pe linia: cunoaștere = mîntuire.

De altfel, acest lucru a fost intuit chiar de teologii ortodocși, adepți ai concepției dogmaticiste. Ei încearcă să micșoreze caracterul acesta intelectualist, specific gîndirii antice elene, prin introducerea, pe lîngă noțiunea de dogmă, a noțiunii de teologumenă. Teologumenele, după Andrustos, sînt „păreri personale ale teologilor, care aprofundînd adevărul revelat scot una sau altă consecință sau premiază a dogmei, sau completează prin speculație proprie lacunele din învățătura oficială.”⁵¹¹ Teologul bulgar Ștefan Tancov deosebește chiar pe lîngă teologumenă și părerea teologică. În acest sens el afirmă: „Învățătura nestabilită oficial este sau „teologumenă” sau „părere teologică” și ca atare nu e obligatorie pentru credință.”⁵¹²

Existența teologumenei în edificiul dogmatic are o importanță deosebită, în primul rînd prin funcția ei de completare, ea înlătură în fond ideea după care dogma reprezintă un adevăr scos din circuitul dezvoltării dogmatice. În același timp, teologumena presupune existența unor premise chiar în spatele adevărurilor dogmatice în raport cu care se face completarea.

Teologumena are deci funcția revelării rolului indicativ al „adevărului dogmatic”. În al doilea rînd teologumena, ca și părerea teologică de altfel, are importantul rol de a lega învățătura veche bisericească de noile problematice ale epocii, răspunzînd noilor nevoi și păstrînd astfel, pe cît se poate, mai vie, învățătura dogmatică. În al treilea rînd teologumena, prin lipsa caracterului ei autoritativ reprezintă forma de învățătură cea mai apropiată de om de care dispune edificiul dogmatic și în ultimă instanță elementele doctrinare care duc la dezvoltarea lui. Importanța teologumenelor a fost sesizată și de teologul rus Bulgakoff care afirmă: „Predominanța teologumenelor asupra dogmelor este un avantaj propriu al Bisericii ortodoxe, care este străină de spiritul legalist, chiar în materie de doctrină. Ortodoxia n-a simțit și nu simte nici o pîgubă, din această cauză în viața practică, chiar cînd există o oarecare diversitate de opinii teologice.”⁵¹³

Bulgakoff a sesizat aici, cît se poate de clar, una din insuficiențele teologiei dogmaticiste și anume legalismul ei. Lipsa acestui legalism este unul din marile avantaje ale adevăratei teologii ortodoxe, teologia comunitară, de nuanță adevărat existențială.”⁵¹⁴

511 H. Andrustos, *op. cit.* p. 3.

512 S. Tancov, *Das orthodoxe Christentum des Ostens*, Berlin 1928, p. 38, în D. Stăniloae, *Noțiunea...* p. 533.

513 S. Bulgakoff, *Ortodoxia*, trad. N. Grosu, 1933, p. 127.

514 dar nu în sensul filozofiei existențialiste, fapt ce trebuie accentuat.

Al doilea simptom de îndepărtare a teologilor dogmaticiști de linia veche intelectualistă apare în deosebirea care se face în orice dogmatică mai nouă între fondul și forma dogmelor: „În dogme, spune Andrustos, trebuie să distingem simbul, cuprinsul credinței și forma, pe care o primește dogma dezvoltată în decursul timpului, sub supravegherea Duhului Sfânt”.⁵¹⁵

Or, „forma” aceasta nu se referă la haina filologică a noțiunii ci vizează însăși noțiunea. În această situație, deosebirea între formă și fond devine ceva cu totul arbitrar și cu totul indistinct. Necesitatea introducerii noțiunii de „deosebire” și imposibilitatea practică a aplicării ei, fără a sparge unitatea doctrinară a sistemului, pledează o dată în plus în favoarea necesității ei care se impune teologilor dogmaticiști chiar dacă aplicarea se rezumă la o simplă afirmație. Putem afirma astfel că teologia dogmaticistă existentă în cadrul Ortodoxiei, în special la teologii greci, se îndreaptă ea însăși spre o interpretare mai adâncă, mai organică, mai religioasă a acestei științe creștine.

Un pas mai mare spre această teologie, desigur tot în cadrul ei intelectualist, l-a făcut teologul Țancov. El susține teza după care „dogma Bisericii este restrînsă după cuprins”.⁵¹⁶ Astfel după el „dogma Bisericii Ortodoxe este în mod principal Treimea și învățătura despre Întrupare a Sinoadelor ecumenice. Această dogmă și-a aflat cea mai bună și mai scurtă expresie în Simbolul Niceo-constantinopolitan. De aceea, acest Simbol este documentul cel mai autoritativ și mai important al învățăturii bisericești „coloana vertebrală”, „compendiul” dogmelor, absoluta normă a credinței”.⁵¹⁷ Dar nu numai la Țancov se observă trecerea spre vechea teologie vie, proprie Ortodoxiei, ci chiar la mulți teologi greci. „De unde mai înainte teologia greacă manifesta o atitudine de rezervă față de cea rusă, privind creștinismul mai mult sub latura de doctrină și cu o metodă rațională, în timpul din urmă, pătrunzînd mai mult în spiritul Sfinților Părinți, s-a deschis cu simpatie teologiei ruse, traducînd și citind din operele ei și privind creștinismul ca viață în Hristos, cunoscută în primul rînd prin trăire. Mitropoliții Iacob și Emilian, reprezentanții Patriarhiei Ecumenice în Mișcarea Ecumenică, profesorii Karmiris și Nissiotis sînt numai cîteva exemple în această privință”.⁵¹⁸

Cea mai hotărîtă îndepărtare de interpretarea intelectualistă a Revelației o face teologul român D. Stăniloae care identifică Revelația cu un act divin. „Revelația creștină, afirmă profesorul român, constă într-o serie de acte săvîrșite de Dumnezeu sau promise de El în raport cu lumea și cu istoria omenescă”.⁵¹⁹ Și ca să fie clar că aici e vorba nu de acte de descoperire de adevăruri, teologul român afirmă ceva mai departe „De fapt, primul act al lui Dumnezeu față de lume, care poate fi socotit și baza tuturor celorlalte acte și a Revelației Sale în continuare, e creația”;⁵²⁰ sau și mai clar afirmă că: „Revelația presupune această acțiune, are acțiunea ca act component. Dumnezeu nu este numai un dascăl al oamenilor, lăsîndu-i să lucreze exclusiv cu puterile lor”.⁵²¹

515 H. Andrustos, *op. cit.* p. 15.

516 S. Țancov, *op. cit.* p. 37.

517 D. Stăniloae, *Noțiunea...* p. 533.

518 D. Stăniloae, *Sfînta Tradiție, Definirea noțiunii și întinderea ei, în Ortodoxia* 1/1964, p. 69.

519 D. Stăniloae, *Revelația prin acte...* p. 349.

520 *ibidem* p. 350.

521 *ibidem* p. 354.

Pasul decisiv spre o interpretare ființială a teologiei ortodoxe l-a făcut însă mai demult, după cum aminteam, teologii ruși. După Serghie Bulgakoff de pildă, „există o dogmă creștină fundamentală, comună lumii creștine întregi — este dogma mărturisită de Sf. Petru în numele tuturor apostolilor și în numele Bisericii: „Tu ești Hristos, Fiul lui Dumnezeu celui viu“. Această dogmă a servit de temă prediciei apostolilor la Cincizecime”⁵²²

Deși Bulgakoff numește dogma hristologică „dogma creștină fundamentală“, sensul cuvîntului „dogmă“ este cu totul altul. Aceasta deoarece, după Bulgakov „credința în Hristos, ca Fiul al lui Dumnezeu, nu este pentru Ortodoxie o doctrină hristologică, ci viața însăși.

Această credință pătrunde viața de la un capăt la celălalt. Fiecare se aruncă la picioarele Mîntuitorului cu strigătul de bucurie al credinței „Domnul meu și Dumnezeu meu“; fiecare se naște o dată cu Nașterea lui, suferă Patimile pe cruce, înviază împreună cu el, așteaptă cu teamă venirea Lui glorioasă.

Fără această credință nu există creștinism. Și într-adevăr creștinii fără Hristos, voind să facă religie științifică n-au atins decît un rezultat: au făcut creștinismul, care cucerește prin foc, plictisitor și mediocru. Creștinismul este credința în Hristos, Fiul lui Dumnezeu, Domnul nostru, Mîntuitorul și Răscumpărătorul; Biruința prin care lumea s-a biruit este credința noastră” (Ioan 5, 4).⁵²³

Hristos este deci centrul creștinismului, după cum spune, de altfel, și numele acestei religii, după cum a simțit cu toată ființa teologia organică a perioadei anistorice. Revelația nu este deci decît traducerea într-un termen tehnic teologic a acestei realități covîrșitoare, care ne cuprinde și ne transformă; Hristos. El este datul neschimbabil al creștinismului, realitatea care ne transcende, dar care în același timp ne ia în posesie, acel ceva pe care noțiunea de Revelație ni-l indică, ni-l evocă cu mijloace conceptuale. Din acest punct de vedere deci Revelația este însăși esența creștinismului, cauza și în același timp scopul lui.

Teologia ortodoxă română a sesizat pe deplin această realitate. Teologul D. Stăniloae afirmă în acest sens: „Revelația creștină e dată într-o persoană, în persoana divino-umană a lui Hristos“, „(ea) e efectul actelor Fiului lui Dumnezeu de întrupare în om, de răstignire, înviere și înălțare ca om, de trimitere a Duhului său în lume. Creștinism fără Revelația astfel înțeleasă nu poate fi“⁵²⁴

III. CUPRINSUL ȘI DINAMICA REVELAȚIONALĂ

Hristos este deci cuprinsul Revelației. Se poate obiecta însă că Hristos nu este un simplu cuvînt ci El reprezintă ceva, și ca atare în ultimă instanță e vorba de o concepție, de o dogmă. Desigur, El poate fi om, poate fi Dumnezeu, sau om și Dumnezeu în același timp. Totul depinde deci de imaginea pe care o cîștigăm asupra Lui.

Dacă însă îl considerăm pe Hristos ca realitatea care ne pune în contact cu Divinitatea, care ne înalță la Ea, față de care trebuie să luăm atitudine și să spunem da sau nu cu întreaga noastră ființă, atunci problema ontologică

522 S. Bulgakoff, *op. cit.* p. 127.

523 *ibidem* p. 128.

524 D. Stăniloae, *Revelația prin...* p. 357.

a „existenței Iisus“ prezintă mai mult interes decât cel al unei curiozități oarecare.

Accentul se deplasează de la cunoaștere la trăire, la urmare, la acea „Imitatio Christi“ atât de acută în epocile de adîncă vibrație religioasă. Chiar această considerare, se va obiecta, este în ultimă instanță tot o concepție. Într-adevăr este, însă o concepție de o cu totul altă natură: este o concepție generală și fundamentală lipsită de orice determinare concretă și ca atare lipsită de tentația oricărei speculații intelectuale, sau de povara grea a unei preluări autoritative.

Ea e complet liberă, avidă de interpretări, după specificul spiritual și istoric al fiecăruia, unindu-i pe toți cu Hristos și în el cu Dumnezeu. Și mai mult decât toate ea nu se oprește la sine, ci, dimpotrivă, ea este o depășire, o indicator, slujitoare, precum a și spus Mîntuitorul: „Eu am venit să slujesc“. E vorba aici deci de o concepție, dar de o concepție pusă în slujba unei trăiri, pusă în slujba mîntuirii și nu ca un scop în sine, ca o acceptare intelectuală, o contemplare în speranța unei mîntuiri automate, socratice.

Lipsa unui sistem dogmatic rigid și legalist în orizontul Ortodoxiei a îndreptat religiozitatea răsăriteană însă de la început spre acest drum al trăirii.

Această caracteristică a dogmaticii răsăritene e recunoscută chiar de susținătorii unei teologii dogmaticiste. H. Andrusos de pildă afirmă: „Noi ortodocșii n-avem un sistem dogmatic definit oficial de un sinod ecumenic; cu excepția dogmelor despre Sf. Treime și despre Iisus Hristos, toate celelalte sînt cuprinse fie în general în variatele momente ale Sfintei Tradiții, fie formulate în sinoadele locale ale secolului XVI“⁵²⁵

Această stare de fapt trebuie valorificată pozitiv în spiritul unei teologii comunitare și nu în sensul uneia dogmaticist-legaliste, cum a fost cazul dezvoltării ei la catolici.

Revelația nu este deci numai un sistem distinct de cunoaștere, ea nu reprezintă numai un tezaur de adevăruri, care pot fi contemplate și care, preluate fiind, produc mîntuirea, ci ea este însăși acțiunea divină în direcționarea ei spre om în scopul ridicării lui într-un plan superior de existență. „Revelația, zice teologul român D. Stăniloae, nu este numai o simplă comunicare de învățături, ci o stare continuă, nouă a omului, prin apropierea de Dumnezeu“⁵²⁶

Revelația este însăși persoana și activitatea lui Hristos. Ea s-a concretizat în persoana și activitatea Mîntuitorului într-un anumit moment istoric și se continuă în istorie prin activitatea Duhului Sfînt care se concretizează spațial în Biserică — într-un sens mai restrîns — și temporal în Tradiție.

Persoana lui Hristos este una, ca și activitatea Sa în toate timpurile. Continuitatea Lui se realizează în Biserică — în sensul larg — prin conlucrarea formelor ei văzute și fixe — Taine, Sf. Scriptură, rituri, ierarhie etc. — sau Tradiție în sens static — cu formele mobile — viața religioasă, teologie sau Tradiție în sens dinamic.

Primele sînt instituite de Hristos ca forme văzute „întru amintirea mea“, zice Mîntuitorul și reprezintă cuprinsul Revelației, într-un sens mai general, iar formele mobile reprezintă Revelația în forma ei dinamică și văzută de

525 H. Andrusos, *op cit.* p. XIII.

526 D. Stăniloae, *Revelația prin...* p. 357

luare în posesiune a oamenilor. Aceasta se realizează sub directa îndrumare a Duhului Sfânt. Ea prefigurează pe Hristos în activitate, iar prima formă, pe Hristos-prezență.

A treia formă a Revelației, pe lângă cea de prezență și activitate, este cea de realizare. Ea vizează viitorul, există prezent în zona eshatologicului și țintește la realizarea împărăției lui Dumnezeu.

Față de aceste trei forme ale cuprinsului Revelației răspunsul uman are la fel trei forme: credința în fața prezenței lui Hristos, activitatea în fața acțiunii Duhului și speranța în legătură cu realizarea ei în cadrul Împărăției lui Dumnezeu, toate sudate în „prea plinul iubirii” care unește și umple de la un cap la altul întreaga Revelație.

Se ajunge astfel la esența Revelației, la iubire, căreia Ortodoxia sub toate aspectele sale, chiar cele mai intelectualiste, i-a cîntat cele mai înalte imne de mărire (o dovadă în plus a esenței existențial-comunitare a Ortodoxiei). Această iubire nu este alta decît divinitatea însăși și cu aceasta cercul revelațional se închide cuprinzînd în el și omenirea mîntuită.

CONCEPTUL ORTODOX DESPRE ADEVĂR

Problema adevărului se pune și în Ortodoxie. Și aceasta cu atît mai mult cu cît confruntarea creștinismului cu lumea rațională a filozofiei a avut loc mai întîi în răsărit. Dialogul creștinism-filozofie a fost început deja de Sf. Apostol Pavel. El a fost continuat apoi de gîndirea patristică și s-a perpetuat pînă în zilele noastre.

Din analiza, desigur schematică, pe care am făcut-o în capitolul II, subcapitolul „Revelația și dogma”, conceptului de adevăr, am constatat că noțiunea de adevăr își are originea în domeniul cunoașterii și că viețuiește în orizontul dubiului. Această concluzie o vom păstra și aici folosindu-ne de ea ca un fundament în cercetarea pe care o facem. Acceptînd această teză nu vom fi nevoiți oare să relativizăm adevărul creștin? Cu siguranță nu. Ba dimpotrivă vom reuși să ieșim odată pentru totdeauna din lupta pentru supremație a celor două „adevăruri”, religios și filozofic, păstrînd însă în același timp legătura cu acesta din urmă ca suport al transcenderii lui.

Spuneam ceva mai sus că noțiunea de adevăr intrînd în circuitul cuvințelor a preluat soarta lor, adică își pierde delimitarea noțională proprie, umflîndu-se, preluînd înțelesuri multiple și contrarii. În acest sens e folosit și de limbajul curent epocii fixării în scris a documentelor biblice, cît și de cel al disputelor teologice. Cît privește problema adevărului, problemă adusă de filozofia greacă, aceasta a primit desigur puternice caracteristici raționale. De aici însă și pînă la schimbarea specificului creștin rămîne o mare distanță. Căci nu trebuie să uităm că în răsărit pe lângă spiritul speculativ, orientat în mare măsură spre cunoaștere și ilustrat de epoca sinoadelor (care, trebuie subliniat, a avut o mare însemnătate în iconomia mîntuirii în scopul clarificării noționale a elementelor de bază creștine în dialogul acestora cu lumea), a existat paralel o intensă trăire creștină, ilustrată perfect de epoca, numită de noi anistorică. Dar nu numai atît. Și aici menționăm un fapt de o deosebită importanță pentru specificul Ortodoxiei. În răsărit există chiar în cadrul teologiei, două direcții, am putea spune, direcții care deși merg paralel și pe undeva se completează și sprijină, reprezintă totuși două planuri complet deosebite de teologizare. În esență acestea se neagă reciproc, unul din ele reprezentînd planul superior; specific modului de gîndire creștin. Este

vorba de teologia catafatică și teologia apofatică. Teologia catafatică, reprezentând un plan mai inferior de teologizare este o teologie afirmativă, o teologie mai apropiată de maniera, legile și orizontul filozofiei pe cînd teologia apofatică, reprezentînd planul superior de teologizare, este o teologie negativă, total deosebită de caracteristicile filozofiei și cu totul specifică spiritului ortodox. Apofatismul, afirmă Vladimir Losski „constituie caracterul fonciar a întregii tradiții teologice a Bisericii orientului”.⁵²⁷

Cel care face primul cu o deosebită pregnanță deosebirea dintre aceste două feluri de teologii este sf. Dionisie Pseudo-Areopagitul. Teologia catafatică, afirmă Losski urmînd gîndirea sf. Dionisie, „ne conduce la o oarecare cunoaștere a lui Dumnezeu — aceasta este o cale imperfectă; teologia apofatică ne face să ajungem la ignoranța totală — aceasta este calea perfectă, singura care e proprie apropierii de Dumnezeu, necunoscut prin natură”.⁵²⁸

Revenind acum la cele amintite cu privire la soarta noțiunii de adevăr, care prin deasa întrebuintare și-a pierdut delimitarea specifică, putem spune că la o mai atentă privire a sensului pe care această noțiune o ia în gîndirea teologică, noțiunea de adevăr, pe lîngă sensul specific de corespondență deplină dintre cunoaștere și obiectul cunoscut, capătă un tot mai acut caracter ontologic, adică acela de ultimă realitate, de lucru în sine, de ens a se. Accentul se deplasează deci de la cadrul formal spre cel material, de la aspectul gnoseologic specific spre cel ontologic derivat. Desigur aceasta nu înseamnă că prin aspectul ontologic pe care problema adevărului o ia depășim domeniul cunoașterii. Nu. Ci numai că acesta se lărgeste mult incluzînd ca un aspect al lui și interesul ontologic, care devine chiar la un moment dat, preponderant. Aceasta unflare a noțiunii de adevăr va avea însă consecințe contrare intențiilor urmărite, și anume întărirea credinței, căci odată cu ea apare și în domeniul metafizic umbra nedespărțită a adevărului, dubiul, disputa. Care este însă soluția?

Creștinismul răsăritean aduce o rezolvare pe cît de simplă pe atît de eficace. După cum am văzut în subcapitolul anterior, Ortodoxia consideră teologia nu ca un scop în sine ci ca o unealtă. Teologia nu slujește cunoașterii și unirii cu Dumnezeu, sau după cum spune Losski „teologia creștină este totdeauna, în cele din urmă, un mijloc, un ansamblu de cunoștințe care au drept scop depășirea oricărei cunoștințe”.⁵²⁹ Prin cunoaștere spre depășirea cunoașterii iată imperativul sub care teologia ortodoxă își înțelege menirea. Aceasta reprezintă o atitudine existențială, afirmă tot marele gînditor creștin rus, care angajează omul complet; nu există teologie înafara experienței; trebuie să te schimbi, să devii un om nou”.⁵³⁰ Teologia este deci în Ortodoxie indicativă, metaforică, cum aminteam ceva mai înainte. Istoria teologiei răsăritene a demonstrat acest lucru, fapt pe care am încercat să-l schițăm în subcapitolul anterior. „Tradiția orientală, afirmă tot Losski, n-a făcut niciodată distincție netă între mistică și teologie, între experiența personală a misterelor divine și dogmele afirmate de Biserică”.⁵³¹

Ca atare adevărurile pe care teologia le afirmă vor purta și ele la rîndul lor același specific : la fel vor fi și ele indicative, metaforice. Acest fapt îl demonstrează cu o deosebită pregnanță teologia apofatică. După Dionisie

527 V. V. Losski, *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Aubier, 1944, p. 24.

528 ibidem p. 23.

529 ibidem p. 7.

530 ibidem p. 36—37.

531 ibidem p. 6.

Pseudo-Areopagitul „incognoscibilitatea este singura definiției propriie a lui Dumnezeu”⁵³² Aceasta este cât se poate de natural și logic odată ce noțiunea de Dumnezeu implică absolutul și ca atare acel „cu totul altul”. În această privință Bulgakoff afirmă că „Dumnezeu în calitatea Sa de Absolut este cu totul transcendent lumii, este ceva ce nu este”,⁵³³ iar Losski spune că „Dumnezeu nu se prezintă ca obiect, căci aici (în teologia apofatică) nu mai e vorba deloc de cunoaștere ci de uniune. Teologia negativă este deci, continuă el, o cale spre uniunea mistică cu Dumnezeu, care, din punct de vedere al naturii sale ne rămîne de necunoscut”.⁵³⁴

Necunoașterea, afirmată cu atîta persistență de teologia negativă, nu aduce cu sine o relativizare a așa-ziselor adevăruri creștine, ci dimpotrivă, le scoate din domeniul cunoașterii redîndu-le funcției lor naturale de elemente motrice în drumul creștin de unire cu Dumnezeu. Teologia apofatică este deci o dovadă în plus a aspectului indicativ și motric, total deosebit de cel cognitiv, pe care conceptul de adevăr îl primește în Ortodoxie.

Să trecem acum, însă, de la aceste considerații generale asupra conceptului de adevăr în Ortodoxie la cercetarea modului cum acest cuvînt apare în gîndirea teologică ortodoxă curentă și să vedem dacă, în aceasta, se simte specificul remarcat mai sus.

Vom găsi în primul rînd acea ontologizare a noțiunii de care vorbeam. Ea se bazează pe însăși cuvintele Mîntuitorului: „Eu sînt adevărul” dar va primi corectivul pe care însuși Hristos îl face legînd această noțiune de viață.

Pornind de la aceste cuvinte Ortodoxia va afirma întotdeauna „Hristos este sensul divin atotcuprinzător, este Adevărul”.⁵³⁵ Adevărul primește substanță deci, devine o realitate ontologică, ba chiar mai mult, devine persoană. Dar adevărul nu este identificat numai cu Iisus Hristos ci și cu Duhul Sfînt. „Duhul, spune prof. D. Stăniloae, nu e decît Adevărul, sau Divinitatea treimică în forma ei lucrătoare în suflete, sau Adevărul în lucrare”.⁵³⁶ Pentru creștinismul răsăritean însăși divinitatea în forma ei treimică este Adevărul. Și anume Adevărul scris cu literă mare, avînd deci sensul de esență și explicație a realității, drept unica și eterna realitate. Adevărul apare aici cât se poate de clar sub aspectul său derivat, și anume drept fundament ontologic al realității. În acest sens se poate afirma că „singur Dumnezeu este Adevărul, Binele și Frumosul absolut. Tot ceea ce este adevăr, bine și frumos în cuprinsul realității din afară de Dumnezeu este numai un reflex creat, relativ și împărtășit al Adevărului, Binelui și Frumosului absolut”.⁵³⁷ Marele gînditor ortodox rus Pavel Florenski pornind de la această constatare ajunge la concluzia că „Adevărul, Binele și Frumosul — această triadă metafizică — nu reprezintă trei principii diferite ci unul. Este una și aceeași viață spirituală privită însă din diverse puncte de vedere. Viața spirituală care pornește de la Eu și își are centrul său în Eu este adevărul. Percepută ca acțiune nemijlocită a unui altul este Binele. Privită obiectiv de un al treilea ca strălucind în exterior este

532 vezi ibidem p. 29.

533 S. Bulgakoff, *Kosmodizee*, în *Ostliches Christentum, Dokumente*, Herausgegeben von Nicolai v. Bubnov und Hans Ehrenberg, vol. II, Philosophie, München 1925, p. 219.

534 V. Losski, *op. cit.* p. 26.

535 D. Stăniloae, *Criteriile prezenței Sf. Duh*, în *Studii Teologice* 3—4/1967, p. 120.

536 ibidem p. 119.

537 C. Sîrbu, *Adevărul și frumusețile Ortodoxiei*, în *Ortodoxia* 4/1956, p. 578.

Frumosul".⁵³⁸ Adevărul este deci după Florenskij viață spirituală. Ne îndepărăm astfel de aspectul cognitiv al noțiunii ontologizate de adevăr spre aspectul existențial, propriu vieții religioase.

Rolul important pe care pnevmatologia îl joacă în gândirea teologică a răsăritului precum și identificarea adevărului cu Duhul Sfânt, identificare făcută în lumina acestei concepții, face ca conceptul de adevăr să aibe în Ortodoxie un accentuat aspect existențial, să piardă astfel acel caracter constructiv, propriu. În această privință totul depinde, zice prof. D. Stăniloae, de cum se înțelege adevărul divin sau Duhul: ca teorie sau ca energie activă în credincioși, ca energie activă și obiectivă și mereu aceeași, deși menită să se subiectivizeze și să arate o mare varietate în unitate. Iar creștinismul îl înțelege ca energie activă".⁵³⁹ Ca atare adevărul nu mai este o simplă cunoaștere rațională ci după cum spune Florenskij „adevărul este „intuitiv-discursiv".⁵⁴⁰ Dar nu numai atât. În Ortodoxie „nu se poate separa cunoașterea adevărului de simțire. Adevărul e nu numai știut ci și simțit, sau simțirea nu este simțire goală, și cunoaștere".⁵⁴¹ Pentru Ortodoxie pînă și gnoza, forma cea mai superioară de cunoaștere creștină, are un caracter viu, de trăire. În această privință Losski afirmă: „Gnoza, adică cunoașterea divinului în cel mai suprem grad, este o experiență a luminii necreate, această experiență însăși fiind lumină".⁵⁴² Iar „această experiență divină este dată fiecăruia după măsura sa",⁵⁴³ afirmă Sf. Grigorie Palama într-o omilie a sa.

Adevărul creștin este, deci, după Ortodoxie, deosebit de adevărul lumii profane. Adevărul creștin este un adevăr de trăire iar adevărul profan unul de cunoaștere. Desigur, și adevărul de trăire are drept constituent și un adevăr cognitiv, însă, numai ca un element de structură și nu de esență. Ca atare el nici nu poate fi supus fluctuațiilor cunoașterii, ale cărei intenționalități și specific diferă radical de cele ale trăirii. Acest fapt a fost cît se poate de clar sesizat de Sf. Palama, după care „afirmația că înțelepciunea profană contribuie la cunoașterea lucrurilor, e justă, dar nu e identică cunoașterea lucrurilor cu înțelepciunea pe care a dat-o Dumnezeu profeților și apostolilor. Aceasta e Duhul Sfânt".⁵⁴⁴ Adevărul de trăire are un țel extrinsec cunoașterii pe care o posedă, pe cînd cel de cunoaștere are un țel intrinsec ei. Adevărul de trăire este *intențional*, adevărul de cunoaștere este *atențional*, sau, admițîndu-i o intenție, această intenție se întoarce asupra ei însăși.

Intenționalitatea adevărului de trăire este reprezentată de dorința de mîntuire. Mîntuirea reprezintă scopul final și în același timp cauza și rațiunea de a fi a adevărului de trăire. În acest sens tot Sf. Grigorie Palama afirmă: „Adevărurile din științe nu sînt... mîntuitoare, adevărul din învățăturile inspirate de Dumnezeu este necesar pentru mîntuire".⁵⁴⁵

538 P. Florenskij, *Der Pfeiler und die Grundfeste der Wahrheit*, în *Ostliches Christentum*, p. 50.

539 D. Stăniloae, *Criteriile* ... p. 123.

540 P. Florenskij, *op. cit.* p. 34.

541 D. Stăniloae, *Criteriile* ... p. 122.

542 V. Losski, *op. cit.* p. 216.

543 Sf. Grigorie Palama, Omilia cu privire la transfigurare, P. G. t. 151 col. 448 B în V. Losski, *op. cit.* p. 218.

544 după Grigorie Palama, *Tratatul I din Triada II*, Cod. Coisl. gr. 100 f. 142 v—145 v, în D. Stăniloae, *Viața și învățătura sf. Grigorie Palama*, Sibiu 1938, p. 35.

545 după Grigorie Palama, *ibidem* 142 r.v.f. în D. Stăniloae, *Viața* ... p. 35.

Dar nu numai prin intenționalitate diferă adevărul de trăire de adevărul de cunoaștere. Diferența apare pînă și între momentul de cunoaștere al adevărului de trăire și cunoaștere inclusă în adevărul de cunoaștere. Astfel, cunoașterea existentă în adevărul de trăire este doar *indicativă*, simbolică. Ea este în esență un semn *σύμβολον*. În ceea ce privește cunoașterea din adevărul de cunoaștere aceasta reprezintă un dat, ea este o posesiune a subiectului cunoscător. De aici și siguranța care izvorăște în clipa posedării ei. În schimb cunoașterea religioasă nu numai că nu este posedată de subiectul cunoscător ci putem spune chiar că ea ne posedă deoarece apare și dispare fără ca noi să putem afirma că am reușit să o producem, să o cîștigăm. De aceea Florenskij a definit adevărul religios „intuitiv-discursiv“.

Aceste caracteristici esențiale ale celor două forme de adevăr sînt atât de evident deosebite, încît nu este de mirare ca adevărul de trăire să aibe un aspect cu totul paradoxal. Ca urmare putem spune cu Florenskij că „adevărul este o mișcare nemișcătoare și o nemișcare mișcătoare. El este unitatea contrariilor. El este „coincidentia oppositorum“,⁵⁴⁶ sau cu cuvintele Sfîntului Apostol Pavel: „Noi propovăduim pe Hristos cel răstignit, care... pentru neamuri este o nebulă“ (1 Cor. I, 23). Căci într-adevăr „pentru rațiune adevărul este o contrazicere, iar această contrazicere apare în clipa în care adevărul primește o formulare în cuvinte. Fiecare din propozițiile care se contrazic sînt cuprinse în formularea adevărului și prezența fiecăreia poate fi prin aceasta, dovedită ca necesară cu aceeași putere de convingere. Teza și antiteza formează împreună expresia adevărului. Sau altfel spus: adevărul este o antinomie și nici nu poate să nu fie astfel“.⁵⁴⁷

De ce este astfel o spune tot Sf. Apostol Pavel prin cuvintele: „Noi propovăduim înțelepciunea lui Dumnezeu cea tainică și ținută ascunsă, pe care o rînduise Dumnezeu spre mărirea noastră mai înainte de veci“ (1 Cor. II, 7). Sau spus cu alte cuvinte, adevărul de trăire este un adevăr cu totul de altă natură decît adevărul obișnuit. În primul rînd el aparține unui alt nivel ontologic și ca atare el este și forță transformatoare „spre mărirea noastră“. În al doilea rînd, tocmai datorită acestei origini divine el este și rămîne „tainic“. Or, tainic nu poate rămîne decît dacă nu se dezvăluie complet, decît dacă își manifestă prezența, însă, numai ca atare, și aceasta o poate face adecvat numai și numai printr-o antinomie, prin paradox. În clipa în care el ar deveni cunoscut, posedat de om, tocmai prin aceasta s-ar dovedi un obiect oarecare, chiar și de cunoaștere, și astfel ar intra în sfera obiectelor nivelului nostru ontologic; i-ar dispare complet originea transcendentă. Ajungem astfel iarăși la concluzia noastră de mai înainte că anume adevărul de trăire, și cunoașterea pe care el o include, este ceva cu totul deosebit; cunoașterea aceasta nu mai este o descoperire în deplinul sens al cuvîntului ci doar o indicare, o scriere repede învăluită, o descoperire, mai bine zis, a tainei.

Cu aceste considerente ne-am reîntors din nou la teologia specifică Ortodoxiei, în al cărei orizont ne-am și mișcat de altfel tot timpul, și anume la teologia apofatică, acea teologie care are în vedere în primul rînd taina ca unică și sigură cale spre apropierea de Dumnezeu. Și deși veche, această teologie este mereu nouă, chiar modernă, ea fiind, după cum spune Losski „de asemenea o teologie existențială, angajînd omul întreg, punîndu-l pe drumul

546 P. Florenskij, *op. cit.* p. 34.

547 *ibidem* p. 83.

uniunii, obligându-l să-și schimbe, să-și transforme natura sa pentru a parveni la adevărata „gnoză“, care este contemplarea Sfintei Trinități”.⁵⁴⁸

V. REVELAȚIA ȘI BISERICA

Aminteam ceva mai sus, în analiza „Cuprinsului și dinamicii revelaționale” de rolul important pe care îl joacă Hristos în fenomenul revelațional. Or, după concepția ortodoxă, Biserica este corpul lui Hristos. Ca atare Revelația nu se poate manifesta decât în acest cadru hristic, întruchipat pe deplin de către Biserică. Aceasta înseamnă că Biserica devine locul în care Revelația se manifestă în deplinătatea formelor sale. Am putea afirma deci, parafrazând: „Extra Ecclesiam nulla Revelatio”. Și aceasta fără a exagera prea mult.

Pentru a înțelege mai bine acest fapt, de o deosebită importanță pentru Ortodoxie, în special în dialogul cu protestantismul, este nevoie să insistăm ceva mai mult asupra unor aspecte pe care Biserica le primește în cadrul concepției ortodoxe. Acestea ne vor ajuta la rîndul lor să întrevădem mai clar și raportul existent între Revelație și Biserică.

Putem spune din capul locului că în concepția ortodoxă Biserica are un aspect de două ori dublu. Astfel „Biserica este în același timp trup al lui Hristos și plenitudinea Sfîntului Duh”,⁵⁴⁹ sau, după cum susține profesorul D. Stăniloae „Ceea ce e caracteristic Bisericii Ortodoxe e... mai ales afirmarea prezenței nedespărțite și neconfundate a lui Hristos și a Sfîntului Duh în Biserică”.⁵⁵⁰ Hristicul și pnevmatologicul sînt caractere esențiale și specifice ale conceptului ortodox despre Biserică. Fără ele Biserica și-ar pierde determinarea principală.

Al doilea dublu aspect al Bisericii, strîns legat de caracterul hristic, este cel al dublei naturi, activități și voințe pe care Biserica le posedă. „Prin aspectul ei hristologic, zice Losski, Biserica apare ca un organism cu două naturi, două activități și două voințe. În istoria dogmei creștine toate ereziile hristologice au renăscut și s-au reprodus și referitor la Biserică”.⁵⁵¹ Ca atare Biserica este un organism divino-uman. Ortodoxia accentuează cu deosebită pregnanță acest caracter al Bisericii.

Aceste duble aspecte ale Bisericii au repercusiuni deosebite asupra conceptului de Revelație. Considerînd Biserica drept loc al manifestării Revelației, aceste duble aspecte relevă cu evidență existența unei *dialectici revelaționale*. Astfel, primul aspect, și anume aspectul hristico-pnevmatologic evidențiază desăvîrșirea, deci, deplinătatea Revelației, apărută odată pentru totdeauna prin Hristos, dar în același timp atrage atenția și asupra devenirii, continuei transformări, asupra dinamismului fenomenului revelațional. În această privință Losski afirmă: „Sub aspectul hristologic Biserica se prezintă ca o stabilitate absolută,⁵⁵² stabilitate determinată tocmai de desăvîrșirea, imuabilitatea Revelației lui Hristos. Însă, afirmă tot el, „sub aspectul său pnevmatologic... Biserica are un caracter dinamic, ea tinde spre... uniunea fiecărei persoane umane cu Dumnezeu”.⁵⁵³ Revelația primește, în consecință, prin

548 V. Losski, *op. cit.* p. 237

549 *ibidem* p. 171.

550 D. Stăniloae, *Criteriile...* p. 103.

551 V. Losski, *op. cit.* p. 183.

552 *ibidem* p. 188.

553 *ibidem* p. 188.

activitatea Duhului Sfânt un caracter dinamic, ea se coboară la niveluli deosebit al fiecăruia, devenind *pentru acesta* o descoperire nouă, o trăire nouă, o forță de agrăire, chemare și transformare, un determinant și în același timp un colaborator al libertății umane în activitatea acesteia de câștigare a mântuirii. Revelația este deci, după concepția ortodoxă — și prin legătura ei strânsă cu Biserica — în același timp și terminată și continuă. Ea e la rîndul ei un paradox, ca de altfel toate adevărurile creștine, și poate fi cît de cît și oarecum adecvat înțeleasă numai în acest strîns context dialectic, reliefat cu deosebire de teologia apofatică.

Același aspect fix și în același timp mereu în devenire este evidențiat și de celălalt dublu-aspect menționat de noi și anume de aspectul divino-uman al Bisericii. Biserica ca „operă a Revelației dar și ca vas în care se revarsă și se păstrează Revelația”,⁵⁵⁴ împrumută caracterul ei divino-uman și Revelației. De altfel acest caracter a apărut și din analiza conceptului de Revelație, Revelația fiind, din punct de vedere formal, în ultimă instanță o revelație, avînd drept termeni pe om și pe Dumnezeu. Ca atare Revelația este în același timp definitivă — după cum relevă și caracterul hristologic al ei — dar și în continuă devenire — după cum indică și caracterul pnevmatologic al ei. Sub acest aspect pnevmatologic este demn de remarcat faptul că Biserica are un mare rol „în modelarea formei mărturisitoare, sacramental-ierarhice și doxologice a Revelației”,⁵⁵⁵ ea fiind mereu pe drumul apropierii Revelației de individul singurit.

Aceste relații între Biserică și Revelație, ca și caracteristicile respective ale acestor două realități, ne fac să înțelegem că Biserica este propriu zis însăși Revelația în activitatea, complexitatea și prezența ei momentană. În această privință este interesant de menționat opinia lui Homiakov, după care „gîndirea Bisericii, a celei contemporane ca și a Bisericii secolelor trecute, este Revelația, care se continuă; ea este inspirația Duhului lui Dumnezeu”.⁵⁵⁶

Revelația, în deplinătatea ei, nu se poate concepe fără Biserică. Aceasta și datorită însăși structurii Revelației. Revelația, deși divină, are un obiectiv transcendent ei și anume omenirea, sau după cum spune Berdiajev „fenomenul original religios este o dublă revelație: revelația lui Dumnezeu în om și revelația omului în Dumnezeu”.⁵⁵⁷ Revelația este deci o realitate dinamică-direcțională, care există ca atare nu numai prin esența ei — divină —, ci și prin obiectivul transcendent — în sens ontologic — spre care se îndreaptă. Or, acest obiectiv este omenirea. El este deci un obiectiv colectiv, el este Biserica și nu omul singurit deși acesta este vizat în ultimă instanță. Dar el este vizat în comunitate, adică în existența sa specifică fără de care el ar dispărea atît ca realitate cît și ca spiritualitate. Biserica intră astfel în însăși structura Revelației.

Același lucru reiese și din faptul că Biserica este aceea care continuă prezența vie a lui Hristos în lume prin formele ei fixe. Prin aceasta ea este plinătatea harului care se revarsă asupra celor care fac parte din ea. Biserica

554 D. Stăniloae, *Sf. Tradiție*, p. 90.

555 ibidem p. 79.

556 Ernst Christoph Sutner, *Offenbarung, Gnade und Kirche bei A. S. Chomijakov*, Würzburg 1967, p. 178.

557 N. Berdjajev, *Das Problem der Antropodizee*, Fragmente, în *Östliches Christentum*, p. 257.

Ortodoxă, în toate timpurile și indiferent de specificul teologic care o caracteriza, a recunoscut și proclamat cu toată tăria strânsă legătură între Biserică și Hristos.

Putem deci concluda că teologia ortodoxă consideră Biserica drept trupul lui Hristos sau drept mireasa Lui. Aceste metafore reliefează cât se poate de clar strânsa interdependență între Revelație și Biserică. Dar cu aceeași pregnanță Ortodoxia afirmă și prezența Sfântului Duh în Biserică și odată cu El prezența mereu nouă și vie a Revelației lui Hristos. Între Revelație și Biserică este, după concepția Bisericii Ortodoxe, o strânsă interdependență. Și acesta e punctul care deosebește net Ortodoxia de protestantism. Căci după cum „Revelația și Biserica în începuturile ei sînt împletite. Una fără alta n-ar fi fost”,⁵⁵⁸ tot așa și în prezent ele se condiționează reciproc. „Biserica e condiționată de Revelație, dar Revelația, la rîndul ei se lasă condiționată de Biserică, de forma pe care o poate lua divinul în posibilitățile umanului”.⁵⁵⁹

REVELAȚIA ȘI TRADIȚIA

Legătura structurală între Revelație și Biserică se extinde însă și asupra Tradiției, căci Tradiția reprezintă propriu-zis tocmai formele dinamice ale Bisericii. În afirmația că tradiția „nu e numai o tradiție văzută de învățători, reguli rînduiri și rituri, ci împreună cu ea și o transmitere a harului și a sfințeniei, se deosebește înțelesul ortodox al Tradiției”.⁵⁶⁰ Tradiția, în care putem include și viața religioasă propriu-zisă, dovedește astfel prezența Duhului Sfînt în Biserică și rolul său dinamic.

În ceea ce privește această prezență a Duhului în Tradiție Pr. prof. P. Gnedici, citînd pe Ieromonahul Sofronie, afirmă: „Tradiția, ca sălășluire veșnică și neschimbabilă a Sfântului Duh în Biserică, este cea mai adîncă temelie a existenței ei, și de aceea Tradiția îmbrățișează toate laturile vieții bisericești în așa fel că și Sfînta Scriptură e numai una din formele ei”.⁵⁶¹

Cît despre rolul dinamic al Tradiției, acesta a fost scos în evidență cu deosebită pregnanță de Bulgakoff. El și-a dat seama că „tradiția nu este un fel de arheologie, care ar lega prin umbre prezentul de trecut și nici o lege; ea este identitatea perpetuă a vieții Bisericii cu ea însăși”. „Tradiția este neîntreruptă și ineputabilă; ea nu este numai trecutul ci și prezentul în care locuiește deja viitorul”,⁵⁶² sau, după cum afirmă prof. Stăniloae „Tradiția departe de a ne trage spre trecut, departe de a ne rupe de trăirea într-o realitate actuală, e tocmai permanentizarea trăirii în adevărul și realitatea în care au trăit pentru prima dată Apostolii prin Revelație”.⁵⁶³ Tradiția nu este deci „ceva static, ci ceva dinamic”.⁵⁶⁴ Dinamismul ei este dinamismul Duhului Sfînt pe care Mîntuitorul l-a trimis după cum se spune la I Ioan 14, 16-17: „Și Eu voi ruga pe Tatăl și El vă va da un alt Mîngîietor care să rămîna

558 D. Stăniloae, *Sf. Tradiție*, p. 79.

559 ibidem p. 79.

560 Filaret, *Slova i reci*, t. IV, p. 100, în P. Gnedici, Despre sensul ortodox al Tradiției, în Jurnal Moscovoșcoi Patriarhiei nr. 3/1963, p. 47, în D. Stăniloae, *Sf. Tradiție* p. 68.

561 Ieromonah Sofronie, *Stareț Silvan*, Paris 1952, p. 39, în P. Gnedici, *op. cit.* p. 47, în D. Stăniloae, *Sf. Tradiție*, p. 68.

562 S. Bulgakoff, *op. cit.* p. 35.

563 D. Stăniloae, *Sf. Tradiție*, p. 76.

564 ibidem p. 43.

cu voi în veac". În felul acesta ne putem da seama că „Tradiția nu e decât vehicolul rîului de viață divină, sau teandrică, ce ne ține la același nivel la care se aflau credincioșii din vremea Apostolilor”.⁵⁶⁵

Prin activitatea perpetuă a Duhului în Tradiție, Revelația se continuă într-o formă vie și concretă în prezent. Tradiția este însăși *Revelația în activitate, acum și pentru fiecare*. Tradiția este Revelația păstrată de Biserică. Căci, după cum afirmă teologul român D. Stăniloae „Biserica păstrează Revelația... ca factor de viață și de creștere, o păstrează ca să existe, o păstrează întrucît există. Și întrucît o păstrează și o propagă de-a lungul timpurilor ca forță de viață, Revelația îi devine Tradiție; iar ca Tradiție e viața ei, e condiția prin care se menține vie și identică în sine însăși. Tradiția e permanența Revelației ca factor viu și înviorător al Bisericii”.⁵⁶⁶ Aici apare și specificul ortodox în problemă; căci în timp ce protestanții văd activitatea Duhului Sfînt direcționată direct spre individul singurit, acesta fiind în stare să intre în contact nemijlocit cu el, Ortodoxia, urmînd concepția „mijlocitorului”, a cărei expresie este însăși apariția și activitatea Mîntuitorului, consideră drept țintă a activității Duhului nu individul, ci comunitatea, Biserica, mîntuirea individului realizîndu-se ca urmare a mîntuirii comunității. Prin aceasta individul se integrează într-un mod armonios comunității, dînd un răspuns atît Duhului, deci lui Dumnezeu, cît și celorlalte existențe în mijlocul cărora se află. Contactul cu Duhul Sfînt și prin El cu Hristos, se face, după concepția ortodoxă, nu direct, ci prin intermediul Tradiției, care de altfel îl poartă.

Cît privește acest contact cu Hristos mijlocit de Tradiție prof. D. Stăniloae afirmă: „Tradiția ne face contemporan pe Hristos deci și cele citite în Scriptură. Tradiția nu ne asigură numai legătura orizontală cu trecutul, ci și evenimentul vertical al legăturii prezente cu Hristos. Scriptura fără Tradiție ar rămîne închisă în trecut”.⁵⁶⁷

Duhul Sfînt, ca și Hristos, nu activează într-un mod mistic, ascuns asupra omenirii, ci într-un mod viu și concret, prin Tradiție, adică prin activitatea acelor oameni care și-au pus viața în slujba lui Dumnezeu. Acest lucru ne poate face să înțelegem de ce Revelația nu se poate descoperi numai printr-un singur om, căci nu există creatură care să poată să se facă interpretul adevărat al Divinității. Doar Tradiția prin nelimitata gamă a vocilor ei, cu deschiderea pe care o are spre viitor, poate să corespundă întrucîtva acestei nespuse de grele sarcini.

Smerenia creștină este tocmai transpunerea pe plan moral a recunoașterii imposibilității întîlnirii directe a omului cu Divinitatea. Iar Ortodoxia s-a făcut totdeauna interpreta fidelă a acestei smerenii, fiind cu totul la antipodul individualismului mîndru protestant, care pretinde posibilitatea dialogului singuritatului cu Duhul lui Dumnezeu.

Tradiția și Biserica, în sens restrîns, nu sînt deci nimic altceva decît aspecte ale manifestării Revelației. Sensul larg al cuvîntului „Biserică” le cuprinde pe amîndouă. În acest sens Biserica este modalitatea de manifestare a Revelației, existența fără de care Revelația nici n-ar putea exista. În acest sens sînt

565 D. Stăniloae, *Sf. Tradiție*, p. 76.

566 ibidem p. 92.

567 ibidem p. 77.

cît se poate de edificatoare cuvintele Prof. D. Stăniloae în legătură cu Biserica: „Biserica, spune dînsul, trebuie văzută simultan în legătura ei cu Hristos și cu Duhul Sfînt pentru a fi înțeleasă”.⁵⁶⁸ Parafrazînd, putem afirma că Revelația din punct de vedere ortodox, nu poate fi cunoscută și nu se poate mîntui decît în legătura ei inseparabilă cu Biserica și Tradiția ei.

VI. REVELAȚIA ÎN SINE

După cum am văzut, termenul de Revelație înseamnă, în ultimă instanță „descoperire”. Care este sensul acestei descoperiri în contextul prezentat de noi aici?

a) Analiza din punct de vedere formal, a noțiunii de descoperire ne duce la următoarele constatări: descoperirea presupune dezvăluirea noului. Descoperirea și noul sînt noțiuni inseparabil legate. Spre deosebire de nou, vechiul e ceva care, la origină, a putut fi descoperit. Atunci era însă nou, dar acum este de mult posedat, deci cunoscut, sub o formă sau alta. În antiteză cu vechiul, descoperirea presupune luarea actuală în posesiune. Noțiunea implicată noțiunii de descoperire este deci „actualul”. Ca urmare, constitutiv descoperirii, este continua înnoire a actului de descoperire. Concluzia: descoperirea este *descoperirea-continuu*.

b) Din punct de vedere al conținutului descoperirii, am văzut că descoperirea este luarea în posesiune. Deci posedatul poate fi obiect de cunoaștere, de simțire, de utilitate etc.

Toate aceste cazuri se pot întîmpla doar în ipoteza că existența posesorului se află la un nivel superior față de nivelul de existență a posedatului. În cazul Revelației lucrurile stau invers. În realitate cel care posedă e așa-zisul posedat, adică Revelația, cu alte cuvinte, Revelația ne posedă pe noi, iar noi întrucît sîntem posedați descoperim noua noastră stare ca urmare a posesiunii în care ne aflăm. Cuprinsul descoperirii este însăși existența noastră, ridicată la un alt mod de existență ca urmare a luării noastre în posesiune de către Revelație. Concluzia: descoperirea este un act de trăire a unei existențe noi în continuă transformare.

c) Modul descoperirii sau luării în posesiune. Deosebirea de nivel de existență între cei doi poli ai Revelației în sine și anume Revelația activitate divină și ținta externă a ei, omul, face ca funcțiile polilor fenomenului de descoperire să se inverseze. Pe cînd în descoperirile obișnuite, activ, în procesul de descoperire, este descoperitorul, iar pasiv descoperitul, în cazul fenomenului revelațional, activ este descoperitul, — în sensul obișnuit — adică Revelația și pasiv descoperitorul, adică omul.

Omul intră deci în posesia Revelației; el e luat cu asalt, cucerit. Luarea în posesie aduce cu sine ridicarea planului de existență a omului la un nivel superior, fapt care aduce cu sine cunoștința de sine a noii situații și ca atare a așa-zisei descoperiri sau luări umane în posesie. Ceea ce denumim noi deci Descoperire, Revelație, în fond nu este descoperirea a ceva străin de noi, a așa-zisei activități divine în sine, căci aceasta va rămîne pentru totdeauna nesizabilă pentru noi, ci doar efectul concret al ei asupra noastră; ridicarea pe planul superior de existență, e descoperirea noii noastre existențe, mai precis spus trăirea ei.

⁵⁶⁸ D. Stăniloae, *Noțiunea* ... p. 570.

Totuși, teologia ortodoxă nu neagă ca teologia protestantă activitatea liberă a persoanei umane. Deși Revelația ne ia cu asalt, ea pretinde acceptarea și capitularea noastră, ca singură condiție a cuceririi noastre. E vorba deci de acceptarea formală a situației de a fi luat în posesie. Inacceptarea ei face inutil asaltul divin. E aici o recunoaștere din partea divinității a libertății umane, fundamentul existenței ca persoană.

Această concepție revelațională este specifică Ortodoxiei. Ea are în vedere transcendența ontologică tranșantă a divinității și ca atare, imposibilitatea structurală umană de a o depăși. Ea e în conformitate cu concepția lui Deus absconditus, fundamentul gândirii protestante contemporane. Revelația este „evenimentul acțiunii superioare a lui Dumnezeu” (Barth) „îndreptate spre om” (Bultmann). Ea este „acțiunea Sa de împăcare” (Brunner) adică de mîntuire a oamenilor și se îndeplinește prin Hristos.

Dar, pe de altă parte, Ortodoxia accentuează momentul iubirii divine, care singură reprezintă suportul logic și de existență a Revelației și care dă o cu totul altă turnură întregii concepții ortodoxe și implicit și concepției Dumnezeului ascuns.

Se simte în Ortodoxie și în concepția ei un fior autentic optimist, specific concepției soteriologice, străin tragismului protestant. Încrederea în Dumnezeu și speranța mîntuirii sînt vii în Ortodoxie și prin aceasta dau teologiei ortodoxe și concepției revelaționale a ei o pondere existențială deosebită, care o devansează complet față de existențialismul tragic protestant.

În această perspectivă însuși antiintelectualismul afișat protestant este total deosebit de antiintelectualismul gândirii teologice ortodoxe prin originea sa autentic religioasă și nu rațională, cum este cazul în protestantism.

O mare deosebire apare între concepția revelațională ortodoxă și protestantă în special în privința obiectivului spre care se îndreaptă Revelația: obiectiv colectiv în Ortodoxie și individual în protestantism. Prin aceasta, anumite valori religioase, cum sînt Biserica și Tradiția, capătă în Ortodoxie o pondere deosebită și o relație intimă cu Revelația însăși, pe cînd în protestantism ele sînt neglijate aruncînd pe credincios în brațele unui scepticism revelațional. Aici rezidă în fond și germenele tragismului trăirii religioase protestante și ale încercărilor de depășire a lui.

Î N C H E I E R E

CONCEPȚIA DESPRE REVELAȚIE ȘI DIALOGUL ECUMENIC

S-a putut urmări în cele de mai sus rolul central pe care Revelația îl joacă în structura religiei în general și a creștinismului în special.

Acest rol a apărut cu deosebită pregnanță în zilele noastre. Aceasta în primul rînd datorită acutei tendințe a epocii în care trăim spre esență, spre autentic. De aici mișcările nonconformiste de nuanță socială, politică sau artistică, de aici lupta împotriva a tot ce vine din afară și se impune într-un mod arbitrar și extern.

Această luptă se duce fie împotriva exploatării sociale sau economice, fie împotriva asupririi naționale, fie împotriva unor tipare și clișee învechite devenite pur formale, pe plan moral sau cultural.

Teologia nu a fost nici ea scutită de această dominantă. Tendința spre esență apare și în teologia protestantismului. Luther se face conștient stegarul celor ce luptă pentru restabilirea creștinismului autentic.

Teologia de astăzi, indiferent de coloratura ei confesională, are în fond pretutindeni același țel: căutarea esenței creștine, a adevărului creștin. Creștinismul a căutat totdeauna să exprime adevărul. Desigur, însă într-o manieră cu totul deosebită de cea de azi.

Adevărul era conceput în teologia veche protestantă din punct de vedere pur formal — ca adevăr în sine —, ca existînd real și ca deplin manifest în creștinism. La baza acestei considerații se află o concepție absolutistă și cît se poate de optimistă asupra adevărului.

Teologia protestantă de astăzi, în schimb, deși pretinde la rîndul ei că adevărul e posedat de creștinism, consideră această posedare ca fiind doar virtuală, manifestarea adevărului făcîndu-se doar într-o formă ascunsă. La baza teologiei protestante de azi stă o concepție relativistă — însă nu sceptică sau pesimistă —, dar cît se poate de criticistă și puternic axată pe cercetare.⁵⁶⁹

A doua deosebire între teologia veche protestantă în special cea liberală și cea nouă constă în aspectul ei. Prima avea un aspect pur intelectualist, adevărul ei fiind un adevăr eminentemente filozofic, chiar dacă uneori friza pretențiile rațiunii. Cunoașterea era în consecință un rol preponderent. Ultima are aspect pur existențial, adevărul fiind considerat ca o problemă de trăire. dincolo de rațiune și cunoaștere și indiferență față de aceasta.

Tendința spre esență face ca preocuparea teologică de căpetenie a epocii noastre să fie Revelația. Aceasta, deoarece ea, după cum am constatat, constituie nu numai esența religiei în genere, dar chiar specificul creștinismului.

Intensa preocupare a teologiei moderne cu problema revelațională este deosebit de evidentă în protestantism. Ea constituie o preocupare vie și pentru Ortodoxie. Cît privește catolicismul este cît se poate de semnificativ faptul că Conciliul Vatican II se ocupă expres în Constituția sa dogmatică „*Dei verbum*” de Revelație. Accentul pus în documentele Conciliului asupra Revelației, cît și noua orientare apărută în interpretarea ei, a produs și în catolicism o alunecare a problematicei revelaționale în centrul preocupărilor teologice. În capitolul I „Despre Revelația însăși” la paragraful „Natura și obiectul Revelației” se spune: „Prin această Revelație, Dumnezeu, invizibil, se adresează, din cauza imensei Sale iubiri, oamenilor ca unor prieteni și discută cu ei pentru a-i invita să intre în comuniune cu El și pentru a-i primi”;⁵⁷⁰ iar ceva mai departe afirmă că „prin această Revelație, adevărul cel mai profund atît în ceea ce privește pe Dumnezeu cît și în privința mîntuirii omului, strălucește pentru noi în Hristos care este în același timp mediatorul și plenitudinea întregii Revelații”.⁵⁷¹

După cum se poate ușor constata, Revelația își regăsește în teologia catolică rolul ei primar. În același timp ea se identifică tot mai mult cu persoana lui Hristos. În acest sens, spune René Latourelle, că „semnele Revelației nu sînt exterioare lui Hristos. Ele sînt însuși Hristos în iradierea puterii Sale, sfințeniei și înțelepciunii Sale”.⁵⁷² La fel spune, printre alții și Romano Guar-

569 fapt care demonstrează optimismul ei și în același timp îi dezvăluie specificul.

570 *La Revelation divine*, tom. I, *Constitution dogmatique „Dei verbum”*, Texte latin et traduction française par J. P. Torrell. Commentaires par B. D. Dupuy, J. Feiner etc., Paris 1968, p. 23.

571 *ibidem* p. 23.

572 René Latourelle, *La Revelation et sa transmission...* Gr. 47 (1966), p. 21, nota 12, în H. de Lubac, *Commentaire du preambule et du chapitre I*, în *La Revelation divine* I, p. 227.

dini cînd afirmă: „Nu există doctrină, sistem de valori morale, atitudine religioasă și nici program de viață, care ar putea fi detașat de persoana lui Hristos și de care s-ar putea spune: iată creștinismul. Creștinismul este El însuși”⁵⁷³

Conciliul Vatican II reprezintă o mare cotitură în evoluția teologiei catolice. Problematika revelațională devine problema majoră a teologiei, iar interpretarea ei se distanțează marcant de interpretarea intelectualistă tradițională, tinzînd spre una existențială. „Revelația, spune Roger Schutz și Max Thurian, într-un comentariu la documentele Conciliului, nu este deci o demonstrație intelectuală a unor adevăruri ce urmează a fi acceptate de rațiune ci ea este un contact personal al lui Dumnezeu cu omul, în care El se face cunoscut, făcîndu-l (pe om) să intre în misterul voinței sale, voință de mîntuire prin Hristos în Sfîntul Duh”⁵⁷⁴ iar ceva mai departe afirmă: „Conținutul definitiv al acestei revelații se rezumă în mărturia lui Hristos că Dumnezeu în persoană este cu noi, că El ne eliberează de păcat și de moarte și că El ne reînvie pentru viața eternă”⁵⁷⁵

Deplasarea de la conținutul revelațional spre manifestarea revelațională, de la contactul cu învățătura revelată spre contactul cu persoana revelațională, deplasare începută mai demult în protestantism, existentă virtual și de cele mai multe ori manifest în Ortodoxie, iar acum oficializată de Biserica romană înlătură intransigența și durițările cauzate de dogmatismul intelectualist și aduce teologia confesională în domeniul înțelegerii reciproce și a depășirii proprii. Că într-adevăr, catolicismul a făcut acest mare pas îl recunoaște și marele teolog protestant Karl Barth, care afirmă într-un comentariu la documentele conciliului că „dacă a existat un conciliu al reformei, atunci desigur a fost acesta”⁵⁷⁶

„Mișcarea ecumenică nu tinde spre o uniune pe baza unei mărturisiri. Ea documentează însă, prin existența ei, unitatea creștină peste deosebirile confesional-dogmatice”⁵⁷⁷ Cu toată această tendință mărturisită de fiecare confesiune în parte, evoluția problematicii revelaționale și cu ea a teologiei în creștinism, mărturisesc existența lucrării Duhului Sfînt care îndreaptă confesiunile creștine spre o adevărată unire în duh, unire în Hristos, peste orice deosebiri legitimate de rațiunea sau imperativele istorice umane, unire în iubirea plină de jertfă a lui Dumnezeu făcut om.

Problematika revelațională deschide astfel drumul acestei înțelegeri în duh, ea deschide zărilor unei adevărate uniri, la baza căreia stă credința după care Dumnezeu este Revelația, Revelația este Hristos și Hristos este iubire, credință care însuflețită de dragoste realizează mîntuirea, folosind aceste identități drept trepte spre comuniunea cu Dumnezeu.

Care este, deci, în lumina acestei perspective noi ce se deschide teologiei, privită prin prisma revelațională, rolul Revelației, al problematicii și rezolvării

⁵⁷³ Romano Guardini, *L'essence du christianisme*, Paris 1948, p. 86, în H. de Lubac, *op. cit.* p. 229.

⁵⁷⁴ Roger Schutz și Max Thurian, *La Revelation selon le chapitre Ier de la Constitution*, în *La Revelation divine tome II*, Paris 1968, p. 465.

⁵⁷⁵ ibidem p. 468.

⁵⁷⁶ K. Barth, *Tridentini et Vaticani I inherens vestigiū*, în *La Revelation divine*, tome II, p. 522.

⁵⁷⁷ W. v. Loewenich, *op. cit.* p. 443.

ei moderne în dialogul ecumenic, care cuprinde tot mai nestăvilit spiritele creștine de pretutindeni?

Întrebarea țintește Revelația în complexitatea ei, adică are în vedere atât rolul Revelației în sine, deci activitatea divină însăși, cât și oglindirea teologică, deci umană a acesteia și rezolvarea ei, în legătura respectivă cu fenomenul ecumenic.

În contextul teologic stabilit de noi, putem spune că Revelația ca *activitate a lui Dumnezeu spre om, pentru om și prin om*, deci dincolo de orice comunicare intelectuală de adevăruri este o activitate continuă, care se efectuează și în prezent prin acțiunea Duhului Sfânt. Subliniem: fără a afirma revelarea de adevăruri noi, deci nesustinând teza unei Revelații continue a descoperirii unor adevăruri noi, diferite. Ca atare, existența însăși a problematicii revelaționale în forma și în soluțiile existente este o urmare a însăși acestei acțiuni a Revelației. Revelația este deci, am putea spune, cauza însăși a existenței problematicii ei teologice.

Același lucru se poate afirma și de existența mișcării ecumenice. Această interpretare nu prejudiciază cu nimic independența acțiunilor umane, care se desfășoară conform nivelului natural în care acestea se află. Cu alte cuvinte, acțiunea divină nu se manifestă sub forma unor suprimări a nexului natural al evoluției fenomenelor, ci, dimpotrivă, ea lucrează tocmai prin interacțiunea cauzelor și condițiilor naturale. E vorba aici însă de a privi prin acest nex natural *dincolo de el* la adevărata cauză a lucrurilor și fenomenelor, de a avea în vedere acea privire „sub speciae aeternitatis”. Privind deci astfel problema, putem spune că acțiunea Duhului Sfânt conduce creștinismul prin problematica revelațională spre desăvârșirea mișcării ecumenice.

Acest lucru apare cu pregnanță și din simpla observare a evoluției problematicii revelaționale și a soluțiilor pe care aceasta le aduce azi. După cum s-a putut constata mai sus, concentrarea preocupărilor teologice asupra Revelației în Hristos, concentrare manifestă în toate confesiunile creștine „constituie după cum spune E. Schlink, o bază fecundă pentru dialogul nou care se instaurează între Bisericele reformei și Biserica romană”.⁵⁷⁸

Se afirmă că „mișcarea ecumenică nu tinde spre o uniune pe baza unei mărturisiri și că ea documentează, prin existența ei, unitatea creștină peste deosebirile confesionale-dogmatice”.⁵⁷⁹ Unitatea creștină însă trebuie să se întemeieze, după învățătura ortodoxă pe unitatea doctrinară integrală a Revelației divine. Tendința de unire a Mișcării ecumenice nu poate minimaliza deosebirile confesionale dogmatice, nici nu poate trece peste ele, deoarece atunci s-ar obține numai o unire formală, prin înconjurarea sau evitarea problemei centrale a Revelației divine, care este *unitatea de credință*. Această unitate de credință încununează unitatea în duh sau unitatea în dragoste.

În acest sens, Revelația divină rămîne pentru teologia noastră creștină cheia de boltă, așa cum Domnul nostru Iisus Hristos este „piatra din capul unghiului”. Evoluția problematicii revelaționale și cu ea a teologiei în creștinism deschid zărilor unei adevărate uniri, întemeiată pe unica și adevărata învățătură revelațională.

⁵⁷⁸ E. Schlink, *Ecriture, tradition et magistère selon la Constitution, Dei Verbum*, în *La Revelation divine*, tome II Paris, 1968, p. 501.

⁵⁷⁹ W. v. Loewenich, *op. cit.* p. 443.

Acolo unde nu va mai prima un anumit conținut intelectual ci o persoană, acolo unde formulele de credință devin unitare, acolo unde se tinde și se realizează iubirea aceleiași Revelații divine și urmarea ei, unde deci accentul se pune nu numai pe cunoaștere unitară, dar și pe trăire și desăvârșire, unde totul nu se mai poate măsura decât cu deplinătatea iubirii, acolo nu va mai fi vorba de separare ci unirea este pe cale de realizare.

Teologia creștină contemporană este pe drumul cel bun al valorificării Revelației divine, punînd accentul pe unitatea sa doctrinară, pe esența sa și pe autenticitatea sa. Contribuțiile teologilor protestanți, în această privință, sînt edificatoare. Ele deschid perspectivele „reconsiderării” tuturor deosebirilor confesionale dogmatice, intervenite în trupul unitar al învățaturii Domnului nostru Iisus Hristos. Depășirea acestor deosebiri, care mai mențin separarea doctrinară între creștini, deși în unele privințe s-a ajuns la soluționarea parțială a unor probleme dogmatice, la colaborarea lor, la instaurarea păcii în lume, a dreptății și fericirii credincioșilor, se va putea realiza deplin numai în jurul aceluiași tezaur de credință al Revelației divine.

Se afirmă în unanimitate că Hristos este centrul și cheia Revelației. Hristos este și focarul convergent al mișcării ecumenice. Hristos nu este însă o simplă persoană ca oricare alta, ci El este o persoană unică, El este — „calea, adevărul și viața”. Adevărul despre Hristos este în consecință, un obiect de cunoaștere, El este ancora credinței. Acest fapt nu poate fi omis. De aceea Ortodoxia nu poate accepta un ecumenism adogmatic, căci acesta, în ultimă instanță, suprimă însăși punctul convergent al unirii: Hristos. Pentru ortodoxie învățătura Sinodului Niceo-Constantinopolitan constituie osatura interpretării existențial comunitare a creștinismului și mortarul care singur poate lega complicatul edificiu ecumenic. Desigur în interpretarea complexă și comunitară a credinței creștine, această învățătură trebuie preluată conform titlaturii pe care a primit-o din prima clipă și anume sub formă de simbol. Simbolul Niceo-Constantinopolitan, în interpretarea sa originală de simbol, de indicație, deci, nu de lucru în sine și cu aspectele pe care le primește prin valorificarea sa existențial-comunitară, constituie astfel pentru Ortodoxie calea sigură a unirii confesionale.

Problematica revelațională deschide astfel drumul înțelegerii, ea deschide zările unei adevărate uniri, la baza căreia stă credința după care Dumnezeu este Revelația, Revelația este Hristos și Hristos este iubire. Această credință, însuflețită de dragoste realizează mîntuirea, folosind aceste identități drept trepte spre comuniunea cu Dumnezeu.

BIBLIOGRAFIE.

1. Paul Althaus, *Die Theologie M. Luthers*, 1962.
2. Paul Althaus, *Grundriss der Dogmatik*, erster Teil, Erlangen 1929.
3. Hristu Andrusos, *Dogmatica Bisericii Ortodoxe răsăritene*, trad. dr. D. Stăniloac, Sibiu 1930.
4. Karl Barth, *Das Christliche Verständnis der Offenbarung*, în Th. Ex. N. F. 12, 1948.
5. Karl Barth, *Der Römerbrief*, 1921.
6. Karl Barth, *Die kirchliche Dogmatik, Die Lehre vom Worte Gottes, Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik*, vol. I, München 1927.
7. Karl Barth, *Die kirchliche Dogmatik, Die Lehre vom Worte Gottes, Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik*, vol. I₁, München 1932.
8. Karl Barth, *Die kirchliche Dogmatik, Die Lehre vom Worte Gottes, Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik*, vol. I₂, München 1939.
9. Karl Barth, *Offenbarung, Kirche, Theologie*, München 1934.
10. Karl Barth, *Tridentini et Vaticani I inhaerens vestigiis?* în: *La Revelation divine*, tome II, Paris 1968.
11. Hans Georg Beck, *Kirche und theologische Literatur im Byzantinischen Reich*, München 1959.
12. N. Berdjaew, *Das Problem der Anthropodizee — Fragmente in Östliches Christentum*, Dokumente, Herausgegeben von Nicolaj von Bubnoff und Hans Ehrenberg, II Philosophie, München 1925.
13. Eberhard Bethge, *Unglaube*, în *Theologie für Nichttheologen, ABC*, protestantischen Denkens IV Folge, Stuttgart 1965.
14. A. A. Bidian, *Ideea de transcendență în teologia dialectică*, în *Studii Teologice* nr. 3—4/1956.
15. Torsten Bohlin, *Glaube und Offenbarung*, Berlin 1928.
16. Dietrich Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, München 1966.
17. I. Bria, *Aspecte dogmatice ale unirii bisericilor creștine*, în *Studii Teologice* nr. 1—3, 1968, București.
18. Emil Brunner, *Der Mensch im Widerspruch*, Zürich 1941.
19. Emil Brunner, *Dogmatique*, vol. I. *La doctrine chrétienne de Dieu*, Genève 1964.
20. Emil Brunner, *Das Wort Gottes und der Moderne Mensch*, Berlin 1937.
21. Emil Brunner, *Philosophie und Offenbarung*, Tübingen 1925.
22. Emil Brunner, *Wahrheit als Begegnung*, Berlin, Zürich 1938.
23. S. Bulgakov, *Kosmodizee*, în *Östliches Christentum ...* München 1925.
24. S. Bulgakov, *Ortodoxia*, trad. N. Grosu, Sibiu 1933.
25. Rudolf Bultmann, *Glauben und Verstehen*, Tübingen 1933.
26. Rudolf Bultmann, *Glauben und Verstehen*, vol. I, Tübingen 1961.
27. Rudolf Bultmann, *Glauben und Verstehen*, vol. II, ed. 3, Tübingen 1961.
28. Rudolf Bultmann, *Glauben und Verstehen*, vol. III, Tübingen 1960-62.

29. Rudolf Bultmann, *Glauben und Verstehen*, vol. IV, Tübingen 1965.
30. Rudolf Bultmann, *Histoire et eschatologie*, Neuchatel, Paris 1959.
31. Rudolf Bultmann, *Jesus Christus und die Mythologie, Das Neue Testament im Licht der Bibelkritik*, Hamburg 1964.
32. N. Chițescu, *Ortodoxie și Protestantism*, în *Ortodoxia* 3/1950.
33. Hans Conzelmann, *Entmythologisierung*, în *Theologie für Nichttheologen...* I Folge, 3 Aufl. Stuttgart 1965.
34. Hans Conzelmann, *R. Bultmann*, în *Tendenzen der Theologie im 20. Jahrhundert*, Stuttgart, Berlin, Olten Freiburg, 1966.
35. Harvey Cox, *The Death of God and the Future of Theologie*, în *New Theologie* Nr. 4, edited by Martin E. Marty and Dean G. Peerman, New-York, London 1967.
36. G. Ebeling, *Kerygma*, în *Theologie für Nichttheologen...*, II Folge 3 Aufl. Stuttgart 1966.
37. G. Ebeling, *Luther Theologie*, în *RGG (Die Religion in Geschichte und Gegenwart)* vol. IV, ed. 3, Tübingen 1960.
38. Werner Elert, *Der Christliche Glaube, Grundlinien der lutherischen Dogmatik*, 5 Aufl. Hamburg 1960.
39. P. Florenskij, *Der Pfeiler und die Grundfeste der Wahrheit*, în *Östliches Christentum...* München 1925.
40. R. Friedenthal, *Luther— Sein Leben und seine Zeit*, München 1967.
41. Ernst Fuchs, *Jesus Christus*, în *Theologie für Nichttheologen...* II Folge, Stuttgart 1966.
42. Gerhard Gloege, *Christliche Offenbarung, Evangelische Lehre*, în *RGG (Die Religion in Geschichte und Gegenwart)*, vol. IV, lit. Kop-O, ed. III, Tübingen 1960.
43. Gerhard Gloege, *Evangelium*, în *Theologie für Nichttheologen...* I Folge, 3 Aufl. Stuttgart 1965.
44. Walter Hartmann, *Paul Tillich*, în *Tendenzen der Theologie in 20. Jahrhundert* 1966.
45. W. Hermann, *Christlich-protestantische Dogmatik*, în *Systematische Christliche Religion*, ed. II, Berlin, Leipzig 1904.
46. Johannes Christian Hoekendijk, *Kirche*, în *Theologie für Nichttheologen...* II Folge, 3 Aufl. Stuttgart 1966.
47. Eberhard Hübner, *Fragen der Theologie K. Barth an der gegenwärtigen Situation in der evangelischen Theologie*, în *Theologische Strömungen der Gegenwart*, Göttingen 1965.
48. Günter Jacob, *Himmel dem Gott, Drei Vorträge*, Stuttgart 1959.
49. Günter Jacob, *Nachfolge*, în *Theologie für Nichttheologen...* III Folge, Stuttgart, Berlin 1965.
50. Karl Jaspers, *Philosophie*, vol. I, 3 Aufl., Berlin, Göttingen, Heidelberg 1956.
51. Johannes Kalagirou, *Die Tätigkeit der orthodoxen Kirche bei ihrer ersten Begegnung mit der Reformation*, Thessaloniki 1962.
52. Ernst Käsemann, *Theologie*, în *Theologie für Nichttheologen...* IV Folge, Stuttgart 1965.
53. Gerhard Koch, *Gott*, în *Theologie für Nichttheologen*. II Folge, ed. 3, Stuttgart 1966.
54. *La Revelation divine*, Constitution dogmatique 'Dei verbum', Texte latin et traduction française par J. P. Torell. Commentaires par B. P. Dupuy etc., tome I, II, Paris 1968.
55. W. v. Loewenich, *Luther und der Neuprotestantismus*, Witten 1963.
56. Wenzel Lohff, *Die Bedeutung der existentialen Interpretation für die evangelische Theologie und Kirche*, în *Theologische Strömungen der Gegenwart*, Göttingen 1965.

57. Wenzel Lohff, *Paul Althaus*, în *Tendenzen der Theologie im 20. Jahrhundert...* 1966.
58. V. Losski, *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Aubier 1944.
59. H. de Lubac, *Commentaire du preambule et du chapitre I-er de la Constitution*, în *La Revelation divine*, tome II, Paris 1968.
60. Ulrich Mack, *Andres Nygren*, în *Tendenzen der Theologie im 20. Jahrhundert*, 1966.
61. J. Meyendorff, *Die orthodoxe Kirche gestern und heute*, Salzburg 1963.
62. J. Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Paris 1959.
63. J. Meyendorff, *Saint Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*, Paris 1959.
64. Manfred Merger, *Dogma*, în *Theologie für Nichttheologen...* I Folge 3 Aufl. Stuttgart 1965.
65. J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, Untersuchungen zur Begründung und den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie, München 1966.
66. Heinrich Ott, *Glaube*, în *Theologie für Nichttheologen...* II Folge Stuttgart 1966.
67. W. Pannenberg, *Was ist der Mensch, Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie*, Göttingen, ed. 2, 1964.
68. W. Pannenberg, *Wort*, în *Theologie für Nichttheologen...* IV Folge, Stuttgart 1965.
69. A. Peters, *Das Ringen um die Rechtfertigungsbotschaft in der gegenwärtigen lutherischen Theologie*, în *Theologische Strömungen der Gegenwart*, Göttingen 1965.
70. T. M. Popescu, T. Bodogae, G. G. Stănescu, *Istoria Bisericească Universală*, vol. I, București 1956.
71. P. Rezuș, *Învățătura protestantă despre cuvântul lui Dumnezeu față de învățătura ortodoxă*, în *Ortodoxia* 2/1955.
72. P. Rezuș, *Problema interconfesională a Revelației divine*, în *Ortodoxia* 2/1950.
73. P. Rezuș, *Servitutea rațională a protestantismului*, în *Ortodoxia* 3/1955.
74. P. Rezuș, *Teologi, probleme și curente noi în protestantismul contemporan*, în *Studii Teologice* 5—6/1967.
75. John A. T. Robinson, *Gott ist anders (Honest to God)*, München 1964.
76. J. M. Robinson, *Kerygma und historischer Jesu*, 1960.
77. E. Seeberg, *Luthers Theologie in ihren Grundzügen*, Stuttgart 1940.
78. C. Sîrbu, *Adevărul și frumusețile Ortodoxiei*, în *Ortodoxia* 4/1956.
79. C. Sîrbu, *Revelație și inspirație*, în *Ortodoxia* 1/1957.
80. D. Stăniloae, *Criteriile prezenței Sf. Duh*, în *Studii Teologice* 3—4/1967.
81. D. Stăniloae, *Noțiunea Dogmei*, în *Studii Teologice* 9—10/1964.
82. D. Stăniloae, *Revelația prin acte, cuvinte și imagini*, în *Ortodoxia* 3/1968.
83. D. Stăniloae, *Sfînta Tradiție*, în *Ortodoxia* 1/1964.
84. D. Stăniloae, *Viața și învățătura Sf. Grigorie Palama*, Sibiu 1938.
85. Ernst Christoph Suttner, *Offenbarung, Gnade und Kirche bei A. S. Chomjakov*, Würzburg 1967.
86. K. Schilling, *Geschichte der Philosophie*, erster Teil, München, Basel 1951.
87. E. Schlink, *Ecriture, tradition et magister selon la Constitution 'Dei Verbum'*, în *La Revelation divine*, tome II, Paris 1968.
88. Ulrich Schmidhäuser, *Philosophie*, în *Theologie für Nichttheologen...* III Folge Stuttgart 1965.
89. H. J. Schultz, *Gerhard Ebeling*, în *Tendenzen der Theologie im 20. Jahrhundert*, 1966.
90. Roger Schutz, Max Thurian, *La Revelation selon le chapitre I-er de la Constitution*, în *La Revelation divine*, tome II, Paris 1968.
91. Paul Tillich, *Die verlorene Dimension, Not und Hoffnung unserer Zeit* 1964.

92. I. Todoran, *Conceptul de Dumnezeu în teologia lui Karl Barth*, în *Studii Teologice* 1—2/1955.
93. I. Todoran, *Noi orientări eclesiologice în protestantism*, în *Ortodoxia* 2/1966. ✓
94. O. Weber, *Grundlagen der Dogmatik*, vol. I, 1955.
95. Walter Zimmerli, *Offenbarung*, în *Theologie für Nichttheologen*... III Folge Stuttgart, Berlin 1965.

Biblioteca Mitropolitană Sibiu

CURRICULUM VITAE

M-am născut la Sibiu în anul 1930. Liceul l-am urmat în orașul natal. În anul 1950 m-am înscris la Institutul Teologic din Sibiu pe care l-am absolvit în anul 1954. În continuare am urmat cursurile de magisteriu (doctorat) de pe lângă Institutul Teologic din București. Din anul 1966 sînt profesor de limba germană în București.

CUPRINS

INTRODUCERE

	Pag.
1. Revelația divină fenomen indispensabil și esențial creștinismului . . .	5
2. Înțelegerea deosebită a conceptului de Revelație, cauză a diferențelor confesionale și religioase	8

TRATARE

Cap. I. Concepția reformatoarelor și a teologilor protestanți din sec. XVI—XIX după Revelație	11
Cap. II. Concepția protestantă actuală despre Revelație:	
A. Ce e Revelația?	28
B. Revelația naturală și supranaturală	42
C. Revelația și dogma	47
D. Revelația și critica	66
E. Revelația și cuvântul lui Dumnezeu	86
F. Revelația și autoritatea (Biserica)	97
Cap. III. Doctrina ortodoxă despre Revelație în comparație cu cea protestantă	
I. Ortodoxia și teologia	109
II. Revelația, noțiune teologică	116
III. Cuprinsul și dinamica revelațională	119
IV. Conceptul ortodox despre adevăr	121
V. Revelația și Biserica	126
VI. Revelația și Tradiția	128
VII. Revelația în sine	130

INCHEIERE

Concepția despre Revelație și dialogul ecumenic	131
Bibliografie	136
Curriculum vitae	139

DIN ÎNȚELESURILE ȘI VALOAREA MUNCII *

Am venit cu toată dragostea la voi, ca să ne întâlnim față către față, să ne rugăm împreună la Sf. Liturghie.

Credinciosul are temeiuri în însăși credința creștină ca toată viața lui să se străduiască să muncească bine acolo unde se află și să se străduiască ca și în viața lui sufletească, în dragostea lui față de Iisus Hristos, de Maica Domnului, de Sfinți, față de Biserică să fie râvnitor în împlinirea îndatoririlor sale. Dumnezeu a spus primilor oameni: „Creșteți și vă înmulțiți și stăpâniți pământul” (Facere 1, 28).

De la Dumnezeu este această poruncă pentru noi: ca prin munca noastră să stăpânim pământul. Dreptul Iov spune și el că omul este făcut să muncească, cum pasărea este făcută să zboare. Așa cum nu vezi pasăre care nu zboară, decât aceea care nu are aripi, tot așa nu există om care să nu muncească. Munca deci este ceva firesc, om adevărat fiind numai acela care muncește, acela care se străduiește toată viața să facă lucruri bune și pentru sine și pentru semenii săi, pentru obște.

Însuși Mântuitorul Iisus Hristos pe când era prunc a ajutat pe dreptul Iosif la dulgherie, iar după ce a ieșit la propovăduire, s-a străduit pentru adevărata învățătură despre Dumnezeu ca Tatăl nostru al tuturor, ai cărui fii sîntem, și deci frați întreolaltă. Iar Sf. Apostoli au fost unii pescari, Sf. Apostol Pavel împletitor de corturi, prin care își câștiga pâinea de toate zilele. Deși spune că acela care propovăduiește Evanghelia (Apostolul, episcopul, preotul sau diaconul), are dreptul să trăiască din Evanghelie, căci asta este munca lui, totuși Sf. Apostol Pavel a făcut ceva mai mult, adică a trăit din altă muncă, pentru ca Iisus Hristos să fie lăudat.

Sf. Apostol Pavel scria Tesalonicenilor: „Cel ce nu vrea să lucreze nici să nu mănînce” (II Tes. 3, 10). Voi, cei ce credeți în Iisus Hristos, muncind vă câștigați pâinea de care aveți nevoie și dați și altora din prisosul muncii voastre.

Și pe noi cei de astăzi, Sf. Apostol Pavel ne îndeamnă ca fiecare să muncească acolo unde este așezat, după priceperea și talentul lui, pentru a-și câștiga pâinea și pentru ca Patria noastră să înflorească prin munca tuturor.

Deci vorbele noastre să fie vorbe de zidire, vorbe de bunătate și dragoste, de apropiere frățească unii față de alții.

Putem spune deci că creștinii, prin Evanghelia lui Iisus Hristos, venim aici la sf. biserică și aici ne rugăm lui Dumnezeu, ne împărtășim cu Sf. Taine, primim darurile lui Iisus Hristos, pentru ca cu aceste daruri să devenim mai buni, mai smeriți, cu mai multă dragoste unii față de alții. Dragostea aceasta pe care o primim de aici, de la sf. biserică s-o răspîndim pretutindeni.

* Cuvînt rostit de I. P. S. Mitropolit Nicolae al Ardealului, în biserica „Sf. Treime” din Cugir, Duminică, 1 februarie 1970.

Credincioșii noștri aud la Sf. Liturghie cuvintele din cîntarea Heruvicului: „Toată grija cea lumească de la noi s-o lepădăm“. Căci darul lui Dumnezeu numai acolo se revarsă unde este dragoste, frățietate.

De aceea „lepădînd toată grija cea lumească“ aici în fața sf. altar să ne împăcăm unii cu alții, ca să ne simțim ca într-o familie a lui Dumnezeu și ca să putem cînta cu toată inima lui Dumnezeu, preamărindu-l cu un suflet și cu un gînd.

Ce este mai frumos decît ca noi să fim una, ca noi să ne simțim cuprinși de dragostea lui Dumnezeu și cu un singur glas și cu o singură inimă să preamărim pe Iisus Hristos! În felul acesta, după ce ieșim de aici și pășim în lume, la casele noastre, la locurile noastre de muncă etc., ducem în inima noastră această comoară a dragostei de om, a dragostei de frate și oriunde am fi această dragoste nu se stinge, ci se răsîndește peste tot.

Să fim deci vase ale dragostei lui Dumnezeu, din care să se reverse în toate părțile dragostea de om, de frate, de popor. Așa cum viața nu poate să se dezvolte și să existe pe pămînt decît prin lumina și căldura Soarelui, așa și viața noastră creștinească nu poate să se dezvolte decît prin lumina lui Iisus Hristos, prin căldura lui Iisus Hristos, prin lumina și căldura dragostei lui Dumnezeu.

Aceasta este ceea ce ne învață Sf. Evanghelie, și în legătură cu munca și în legătură cu viața noastră sufletească, viața care cere și ea osteneală, cere și ea muncă, care cere și ea străduință. Trebuie să te ostenești și să te grijești clipă de clipă să-ți faci sufletul mai bun, pentru a scoate din el ura și s-o înlocuiești cu dragostea, pentru a înlătura din el iușimea și cearta și a le înlocui cu vorba cea ziditoare, să scoți mîndria și s-o înlocuiești cu smerenia. Aceste lucruri nu se fac dintr-odată, ci prin străduință, prin rugăciune, prin luptă necontenită cu tine însuși, prin ajutorul lui Dumnezeu care se revarsă în viața noastră.

Pot spune că Dvs. ați dovedit, prin cele ce ați făcut pînă acum, prin felul cum veniți la sf. biserică, prin felul cum vă trăiți viața, că sînteți credincioși buni, legați de sf. biserică, de rînduielile noastre strămoșești, de dragostea lui Iisus Hristos. De aceea, rog pe bunul Dumnezeu să vă țină în această dragoste față de Biserică și rînduielile moșilor și strămoșilor noștri, și să vă ajute să creșteți în credință, în dragoste, să creșteți în tot ceea ce este bun și frumos.

Biserica aceasta a împlinit 160 de ani de existență. Ea a fost pictată de un pictor din Poiana Sibiului, dintr-o parohie de munte.

Noi ne bucurăm, că iată ne putem aduna așa, frățeste, și putem grăi unul către altul de la suflet la suflet. Și ce frumoasă este această unitate a noastră între ierarhi, preoți și credincioși. Pentru că noi, care sîntem puși episcopi sau mitropoliți, nu sîntem puși ca să fim stăpîni, ci ca să fim părinți duhovnicești. Vlădicul nu este un stăpîn care poruncește, iar ceilalți să se supună fără crîcnire, ci el este un părinte ce cuprinde în dragostea lui, în dragostea lui Iisus Hristos, pe toți preoții și credincioșii, fără deosebire.

La fel și preoții sînt părinți, așezați de Dumnezeu pentru ca credincioșii să se apropie de ei cu dragoste, și pentru ca și ei să se apropie de credincioși cu dragoste și în dragoste să săvîrșească tot ce este de trebuință pentru binele lor sufletească și pentru propășirea Patriei.

Credincioșii au datoria să-și dea seama că și ei sînt mădulare ale Bisericii, așa cum spune Sf. Apostol Pavel, care aseamănă Biserica cu un trup, ce are mai multe mădulare, fiecare mădular avînd slujba sa, darul său. Adică, nimeni să nu-și închipuie că Biserica ar atîrna numai de el. Viața Bisericii atîrna de toți, și de ierarhi și de preoți și de credincioși, de toate mădularele. Și așa cum un trup ca să fie sănătos, toate mădularele trebuie să fie sănătoase, așa și în Biserică pentru ca viața ei să meargă bine, toți trebuie să fie credincioși buni, de sus pînă jos, pentru că de toți depinde mersul înainte și viața cea adevărată a Bisericii.

Aceasta este marea noastră bucurie, ca să vă vedem pe toți credincioșii și preoții în frăție adevărată, în conlucrare adevărată.

Dumnezeu să fie preamărit pentru toate darurile pe care le-a revărsat peste noi toți. El să vă binecuvinteze pe fiecare în parte, familiile voastre, pentru ca în felul acesta să se se preamărească numele Lui, al Tatălui, al Fiului și al Sfîntului Duh. Amin.

CUVÎNT LA BOTEZUL DOMNULUI *

Din noaptea sfîntă a Nașterii Domnului pînă la Bobotează ne aflăm într-un timp de descoperire neconținută a prezenței lui Dumnezeu în Iisus Hristos, în viața noastră a tuturor. Acest timp de descoperire, de deschidere a cerurilor ca să vedem dincolo de înfățișarea cea dinafară taina cea mai presus de minte, acest timp întărește în sufletul nostru, în viața noastră, simțul unei existențe, unei realități, care este mai presus de tot ceea ce percepem cu simțirile și de tot ceea ce cuprindem cu mintea noastră.

Perioada praznicelor de la Crăciun la Bobotează ne învață tocmai acest lucru, că, pe lîngă ceea ce vedem, auzim, pipăim, gustăm, dincolo de toate acestea și prin toate acestea, pe lîngă ceea ce cuprindem cu rațiunea din rînduiala ce există în lume, dincolo și prin toate legile lumii străbate și se descoperă simțului credinței realitatea care stă la baza a tot ceea ce vedem, cugetăm și simțim. Căci, într-adevăr, pentru perceperea obișnuită pruncul Iisus este un prunc pe care l-a născut Maica Lui cea sfîntă în ieslea unei peșteri. Dar pentru ochii credinței, dincolo de pruncul acesta, în pruncul acesta și prin pruncul acesta pe care îl vedem, pe care îl auzim, pe care îl înconjurăm cu dragostea noastră, se deschide taina cea mare și anume aceea că acesta nu este un prunc obișnuit, ci este însuși Fiul lui Dumnezeu întrupat, care a luat chip de om. De aceea, iată cetele îngerești cîntă: „Mărire întru cei de sus lui Dumnezeu pe pămînt pace între oameni bunăvoire“ (Luca 2, 14). Păstorii auzind aceste cîntări se duc și se închină pruncului divin, iar magii, călăuziți de stea și de proorocia veacurilor, vin ca să-L găsească, să-I aducă daruri și să I se închine.

Taina aceasta a prezenței lui Dumnezeu într-un prunc a fost vestită cu veacuri înainte. Prorocii au arătat că Dumnezeu însuși va veni și se va sălășlui între noi și va aduce mîntuirea neamului omenesc. Dar pentru prima dată această taină în împlinirea ei a știut-o Maica Domnului, atunci cînd arhanghelul Gavriil i-a vestit că, prin umbrirea Duhului Sfînt, se va naște dintrînsa Acela care este Fiul lui Dumnezeu.

* Rostit de Î. P. S. Mitropolit Nicolae al Ardealului, în Catedrala mitropolitană din Sibiu, marți, 6 ianuarie 1970.

Numai ei i s-a descoperit pentru prima dată acest lucru, că pruncul care se va naște nu este un prunc oarecare, ci este Fiul lui Dumnezeu întrupat. Iar ea, mergînd la Elisabeta, același lucru i s-a descoperit și Elisabetei, care, adumbrită de Duhul Sfînt, a cîntat pe Maica Domnului zicînd: „De unde mie cîntea aoeasta, să vină Maica Domnului meu la mine?” (Luca 1, 43).

Iată acum, în Noaptea Sfîntă, taina aceasta se descoperă îngerilor, care o transmit pămîntului, păstorilor, care, cu magii împreună, preamăresc pe pruncul, în care Dumnezeu însuși a luat chip de om pentru mîntuirea noastră. Și de atunci pînă acum la Bobotează acest prunc a crescut cu vîrsta și cu înțelepciunea, iar cei din jurul Lui n-au cunoscut această taină păstrată și pecetluită în inima Fecioarei, a Maicii Domnului și în a aceloră căroră li s-a descoperit în noaptea sfîntă..

A trebuit să vină la vîrsta de 30 de ani, să se boteze de la Ioan, pentru ca, atunci cînd el l-a botezat în Iordan, să se deschidă iarăși cerurile, dar de astă dată, nu cetele îngerilor să vorbească despre Cel ce s-a născut în peștera din Betleem ca Fiu al lui Dumnezeu, ci Însuși Dumnezeu-Tatăl să mărturisească: „Acesta este Fiul meu cel iubit, întru care bine am voit” (Matei 3, 17). De atunci și pînă astăzi toți credincioșii veacurilor, din toate părțile lumii, mărturisesc prin credința lor, prin privirea aceasta adîncă pe care ți-o dă credința dincolo de aparențele dinafară, mărturisesc că Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, întrupat, s-a născut, a crescut și s-a descoperit lumii, ca Acela prin care se primește mîntuirea, adică participarea la viața cea veșnică, și prin care ni s-a deschis orizontul infinit și veșnic al dumnezeirii.

Dacă acest lucru s-a întîmplat cu Iisus Hristos, ca oamenii din vremea Nașterii Lui și din vremea Botezului Lui și după aceea mulțimile prin propovăduirea și minunile Lui să-l descopere ca pe Dumnezeu întrupat, astăzi putem spune că și noi sîntem pe calea aceasta a descoperirii tainei divine în Iisus Hristos. Pentru că noi înșine, pornind de la viața noastră, sîntem puși mereu față în față cu Iisus Hristos și ne întrebăm: Oare în Iisus Hristos avem în fața noastră un om obișnuit, o mare personalitate a istoriei, o mare personalitate religios-morală, sau avem în fața noastră mai mult decît atît, pe însuși Fiul lui Dumnezeu întrupat, pe Dumnezeu însuși, care în chip de om a venit și s-a sălășluit între noi și este prezent pînă la sfîrșitul veacurilor în Biserica Lui cea sfîntă și lucrător pretutindeni, în toate împrejurările vieții, prin tot ceea ce există, pentru ca prin El și în El, toate să tindă către ținta desăvîrșirii, a vieții celei veșnice.

Iată că noi, de la Crăciun pînă acum și de acum înainte în tot cursul anului liturgic, mărturisim această credință că în Iisus Hristos am găsit mîntuirea, că în El ne întîlnim cu Dumnezeu Însuși, că în Iisus Hristos întîlnirea noastră cu Dumnezeu înseamnă înălțarea noastră pe un plan superior de viață, pe un plan dumnezeiesc de viață, înălțarea noastră pe planul unei vieți de bunătate, de dragoste, de smerenie, de frățietate, înălțarea noastră pe planul orizonturilor infinite și veșnice. Zilele acestea ne-am smuls din preocupările obișnuite cotidiene, deși sărbătorile noastre sînt împreunate în mod firesc și cu bucurii de natură materială, căci credincioșii noștri se bucură și la mesele lor, la care se adună împreună și la care mulțumesc lui Dumnezeu pentru darurile pe care le-au primit în cursul anului ce a trecut, pentru darurile acestea care servesc ca hrană pentru viața noastră. Bucuria aceasta este cinstită și este

frumoasă, atunci cînd este făcută după rînduială și după cuviință. Dar pe lîngă această bucurie, lucrul principal în aceste zile a fost tocmai bucuria deosebită de a-l descoperi pe Dumnezeu în pruncul din Betleem, de a-l descoperi pe Dumnezeu în tînărul Iisus care a crescut cu înțelepciunea și cu darul pînă la vîrsta de 30 de ani, ca la această vîrstă să-și înceaptă, prin Botezul de la Iordan activitatea publică și să mărturisească puterea și darul lui Dumnezeu, să ne descopere nouă tuturor că Dumnezeu este Părintele nostru, este Tatăl nostru, și noi sîntem fiii Lui preaiubiți.

Dar nu este destul ca noi să vedem în Iisus Hristos pe Fiul lui Dumnezeu întrupat, nu este destul ca noi să descoperim pe Dumnezeu întrupat în Iisus Hristos, să descoperim întruparea Fiului lui Dumnezeu ca un prunc, ca un copil și ca un tînăr și apoi ca pe unul care lucrează în puterea bărbăției, întruparea lui Dumnezeu în vîrstele noastre omenești, și de aici să vedem numai în Iisus Hristos prezența lui Dumnezeu, ci mai este necesar să vedem prezența Lui și în viața noastră proprie. Este adevărat că Iisus Hristos este cu totul deosebit de noi prin faptul că El este Fiul lui Dumnezeu întrupat, pe cînd noi sîntem oameni. Dar credința ne spune că Dumnezeu, Iisus Hristos, este prezent și lucrător și în noi și în viața noastră și astfel noi înșine participăm la calitatea de fii ai lui Dumnezeu, calitate pe care o are ființial numai Iisus Hristos, unicul Fiu adevărat al lui Dumnezeu-Tatăl, și prin aceasta devenim fii ai lui Dumnezeu după har în Iisus Hristos, pentru că Iisus Hristos cu harul Său ne cuprinde pe toți, ne transformă pe toți după chipul Său și face ca în fiecare dintre noi să se sălășluiască și să lucreze darul lui Dumnezeu.

Credința noastră ne face deci să descoperim nu numai în Iisus Hristos zarea minunată a dumnezeirii, prezența lui Dumnezeu în om, ci și în toți și toate. Privind la orice prunc nou-născut, oare mama și tata nu văd în acest prunc ceva minunat, ceva deosebit, un lucru de așa mare preț încît nu pot să cuprindă în cuvințe bucuria că au primit acest dar, care, în nevinovăția lui, în puritatea lui, grăiește despre nevinovăția și puritatea pruncului Iisus. Într-adevăr, pruncul acesta venit în lume prin darul lui Dumnezeu, prin rugăciune și dragoste curată, pruncul acesta primește în taina Sf. Botez pe Iisus Hristos, cu darurile Sale, primește pe Pruncul divin, care se sălășluiește în sufletul lui și în ființa lui, cu puritatea și nevinovăția Lui, făcînd să strălucească în acest prunc luminile Cerului și în zîmbetul și gînguritul lui să se audă parcă imnele îngerilor din noaptea sfîntă. În acest prunc vedem prezența pruncului Iisus, căci prin taina Sf. Botez, în el este prezent Dumnezeu, este prezentă lucrarea Lui. Mai tîrziu cînd vezi pruncul crescînd, ajungînd copil cu nevinovățiile și cu întrebările lui, ajungînd adolescent cu problemele lui, parcă îl vedem pe Iisus Hristos crescînd în el, prin copilăria lui Iisus Hristos, prin adolescența lui Iisus Hristos, căci zice Sf. Scriptură că Iisus sporea cu înțelepciunea și cu darul în fața lui Dumnezeu și a oamenilor (Luca 2, 40). Această creștere în înțelepciune și în dar este, de asemenea, descoperită de noi în fiecare clipă, în fiecare zi, în acei credincioși care cresc sub privegherea familiei, sub ocrotirea Bisericii și care se împărtășesc cu Sf. Taine, cu învățătura Bisericii noastre și care pășesc sub ocrotirea lui Iisus Hristos, să crească din treaptă-n treaptă către bunătate, blîndețe, dragoste, înțelepciune, către tot ceea ce este frumos, înalt și nobil.

Și iată, precum la vîrsta de 30 de ani Iisus Hristos a pășit la activitatea Lui publică, tot așa și noi pășim la vîrsta în care ne-am încheiat pregătirea,

ca oameni formați, ca să lucrăm și să ne dăruim toate capacitățile noastre societății în mijlocul căreia trăim, să ne dăruim întreaga noastră ființă binelui omului, binelui poporului, omenirii; să slujim în duhul lui Iisus Hristos, așa cum El a slujit dăruindu-se pe Sine. Să slujim în duhul dragostei lui Hristos, ca astfel să se vadă că și în noi, în fiecare, este prezent Iisus Hristos, este lucrător Iisus Hristos, că creștem și noi pînă la statura desăvîrșirii Lui, adică ne luptăm mereu ca să ajungem tot mai buni, tot mai plini de dragoste, să ajungem tot mai mari în dragostea și bunătatea lui Iisus Hristos.

Dar prezența lui Dumnezeu este descoperită de simțul credinței în fiecare, fără de nici o deosebire. Căci după învățătura Evangheliei lui Iisus Hristos, noi toți sîntem fii ai lui Dumnezeu, care este Tatăl nostru al tuturor și, deci, toți sîntem frați întreolaltă, fiecare văzînd în celălalt chipul lui Dumnezeu, chipul lui Iisus Hristos. Vedem în celălalt pe „fiul” lui Dumnezeu și-l vedem ca pe un frate, îl iubim ca pe un frate și viața dintre oameni devine astfel o viață de frățietate, de dragoste și ajutorare reciprocă. Prezența lui Iisus Hristos ca Fiul al lui Dumnezeu întrupat ne face ca noi să ne simțim sufletele lărgite, să nu avem sufletele îngustate numai de grijile mărunte ale existenței noastre personale, să nu ne limităm numai la cercul familiei noastre, al preocupărilor în legătură cu familia noastră, căci, — după cum există un egoism individual, există și un egoism al familiei — ci să ne întindem sufletul ca să cuprindem în el și familia noastră și țara noastră, să cuprindem întreaga lume și întreaga omenire și astfel să simțim că noi nu sîntem singuri, ci sîntem un val din oceanul marelui al omenirii, din viața poporului nostru, care, de-a lungul veacurilor, a mers înainte și merge înainte și astăzi, și care, stăpînit de aceleași năzuințe, de aceleași suăduințe, pășește din treaptă în treaptă către o viață din ce în ce mai fericită și mai luminoasă.

Dar inima noastră se lărgeste și mai mult, căci iată în noaptea sfîntă cerurile s-au deschis și în văzduh au răsunat cîntece de îngeri și iată în ziua Bobotezei a fost botezat cu apă Iisus Hristos și s-au sfințit apele și cerul s-a deschis și cuvîntul Tatălui a răsunat în văzduh: „Acesta este Fiul meu cel iubit, întru care bine am voit”.

Iată dar cum în această zi a Botezului Domnului, parcă toate se botează, în înțelesul că în toate și peste toate se revarsă lumina lui Dumnezeu, darul Lui.

Privind astfel lucrurile, totul este organizat. Și văzînd astfel lucrurile, viața noastră însăși este o viață optimistă, este o viață plină de sens, căci sîntem în lumea aceasta sub ocrotirea lui Dumnezeu, a unui Părinte bun, înțelept, care știe să ne îndrumeze ca să avem în viața noastră o singură țintă, aceea a desăvîrșirii noastre și a slujirii în dragoste a semenului, a poporului, a omenirii, și ne ajută, ne mîngîie și ne întărește, iar în bucurii ne ajută ca bucuria noastră să nu alunece în deșertăciuni, ci să rămînă curată, luminoasă și neîntinată.

Mai mare răsplată nu există decît satisfacția binelui pe care l-ai făcut, decît bucuria că Dumnezeu ți-a ajutat, că Dumnezeu îți ajută și te întărește să faci binele, fără să cauți nici o răsplată, fără să fii interesat. Numai așa, dăruindu-te deplin, fiind cu sufletul total deschis, larg față de tot omul, față de patrie, față de omenire, de întreaga existență și față de Dumnezeu, numai așa viața noastră este o viață cu adevărat plină de pace, plină de bucurie,

plină de dragoste, o viață care ne înseninează mereu și care ne ajută ca la sfârșitul vieții să pășim cu seninătate pragul care desparte această viață de viața cea veșnică, de viața cea fără de sfârșit.

Iată dar ce ne învață aceste zile de la Nașterea Domnului pînă la Botezul Lui.

Dumnezeu care s-a descoperit în Iisus Hristos în mod desăvîrșit și care este prezent și lucrător în Biserica Sa, ne călăuzește pașii pe calea desăvîrșirii noastre.

Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat să se întrupeze cît mai desăvîrșit în viața fiecăruia dintre noi. Să ia chip în viața noastră a fiecăruia, pentru ca lumina Lui, dragostea Lui, bunătatea Lui, desăvîrșirea Lui, să strălucească și în viața noastră, în persoana noastră, să strălucească în mod firesc în fiecare clipă, oricînd și oriunde am fi și prin această strălucire a lui Iisus Hristos să fim cu adevărat lucrători ai binelui în lume, și spre binele poporului nostru, al Patriei noastre și spre binele familiei noastre, al fiecăruia în parte și spre binele omenirii și prin toate acestea spre preamărirea lui Dumnezeu, Tatăl, Fiul și Sf. Duh. Amin.

† NICOLAE
Mitropolitul Ardealului

PREDICĂ DE ANUL NOU

— „Iată, anul se-nnoiește,
plugușorul se pornește
și-ncepe a cînta,
a ura și a colinda!” —

— „Vremea cînd s-a împlinit, Domnul mare ne-a venit, Răsărit-a Domn din cer, Lerui Doamne, lerui ler”, așa zice colinda din străbuni, pentru că astfel scrie sf. Scriptură despre Întruparea Fiului lui Dumnezeu: „Fecioara va naște fiu și vei chema numele Lui: Iisus, căci El va mîntui poporul său de păcate (Matei 1, 21). Și astfel într-a opta zi de la naștere, Iosif, după arătarea îngerului, i-a dat pruncului numele de Iisus (Luca 2, 21).

Iisus e un nume, care rămîne unic în lume, ca realitate și simbol. E nume fără seamăn, căci el e purtat de Cel care e piatra de temelie și cea din capul unghiului pentru mărirea zidire a mîntuirii sufletelor. Iisus vine de la Tatăl ceresc ca să fie ghid sigur pentru suflete, spre a le îndruma la limanul fericirii pămîntești și a celei cerești. Iisus Hristos este ghid de însuflețire, de întărire, de înălțare, de întreagă bucurie.

— „Un Dumnezeu viu s-a născut, și pentru noi El a crescut, Dumnezeu adevărat, soare-n raze luminat!”. E Dumnezeu cel care de la Vifleem vorbește, pe care sufletul cu slava îl preamărește, în fața Căruia creștinul fruntea o pleacă în smerenie și zice: Doamne Iisuse Hristoase, Tu ne ești zori prea frumoase; Tu ești raza cea curată și lumina adevărată! Deci cu cîntări de lerui ler, și linu-i lin, cu flori dalbe și cu velerim și veler Doamne, îl întîmpinăm din străbuni, pe Domnul, cu inima deschisă și sufletul senin.

Iisus a venit pentru a noastră mîntuire; El ne întîmpină cu a Sa Sf. Evanghelie, chemîndu-ne spre El. Astfel prin Sf. Evanghelie Dumnezeu este în drum spre noi, precum tot prin ea sîntem noi în drum spre Dumnezeu, prin sf. Biserică.

Dar labirint este uneori sufletul nostru; el caută binele, dar face răul, precum sus-pina odinioară și sfîntul Apostol Pavel (Romani 7, 19). Sînt așteea lucruri îmbietoare, care plac și care se fac dorite, dar nu toate sînt cu folos. Fiul lui Dumnezeu, Iisus Hristos a dat

asigurări de viață veșnică, dorind ca toți să ajungă la fericirea cea veșnică și mîhnindu-se pentru acei care intră întru muncile veșnice.

Dar prin rugăciune, prin prezența la sf. Biserică și prin împărtășirea cu Sf. Euharistie, creștinul simte prezența în inima și în faptele sale a lui Dumnezeu, cel necuprins, dar a toate cuprinzător, care alungă alunecarea și păcatul.

Martor ne stă mereu Sf. Vasile cel Mare, al cărui praznic este astăzi. El a fost om ca toți oamenii, dar în el s-au îmbinat în chip pozitiv colaborarea între harul divin, credința și faptele bune, așa că însăși Biserica l-a primit în sînul ei, prin arătare de la Dumnezeu, ca Sfînt Părinte bisericesc.

În aceste gînduri și fapte inimile noastre saltă de bucurie și de promisiuni sincere în viitor: Sorcova de la bătrîni fost-a dată la români, ca un semn de-mbelsugare și de viață cu onoare. — Mărire întru cele-nalte, toate inimile să salte; saltă cerul și pămîntul, ea să proslăvim cuvîntul: „pe pămînt să fie pace, și-ntru Cel de sus mărire, între oameni bunăvoire!” —

Prof. M. ȘESAN

PREDICĂ LA DUMINICA ÎNAINTE DE BOTEZUL DOMNULUI

— „Eu trimit îngerul Meu înaintea feței
Tale care va pregăti calea Ta: Gătiți calea
Domnului, drepte faceți cărările Lui” —

(Marcu 1, 2—3).

În Sf. Evanghelie după Marcu scrie, că în pregătirea căii Domnului, glasul a strigat în pustie. Aceasta ar însemna, că nu către pustiuri s-a adresat îngerul și prorocul, ci către sufletele goale ale credincioșilor.

De multe ori acest „pusiu” sufletesc stă în legătură cu lipsa de bunăvoire cu semenii, prin egoism atît de păgubitor. Ce face, ce gîndește și ce spune acela, este numai pentru folosul lui propriu, și calea peste semenii și peste dreptul lor egal la viață, la bunăvoire, colaborare și înțelegere.

Dar Mîntuitorul Iisus Hristos cere precis: „să vă iubiți întreolaltă”, și în acest sens se înțelege „a face cărări drepte înaintea Domnului”. Căci Mîntuitorul nu dorește face-re simplă a legii, a datoriei, a jertfei formale, fără suflet și căldura inimii, subliniind că „milă voiesc” (Mat. 9, 13). Dar această milă nu este egală cu o pomană, ce se dă săracului, ci una care se dă neconținut din căldura sufletului, ca pornire continuă, și nu una ocazională, uneori și cîndva.

Creștinii caută să-și dea seama spre „a trăi împreună”, nu numai alături sau de ocazie, avînd sufletul plin de aceeași cutremurare, pe care o simțiseră Apostolii pe corabie, în fața valurilor mării, cînd l-au implorat pe Domnul „ajută-ne că pierim” (Luca 8, 24).

Din sf. Evanghelie se știe, că toate cîte le fac creștinii întreolaltă, adică față de un frate mai mic, le fac însuși Mîntuitorului. În aceste împrejurări, fiecare are obligația să lase la ușa Bisericii păcatele sale ca să între fără ele la Domnul, iar la ieșire să le lase acolo, fără a le mai culege iar cu sine în drumul vieții.

Ca și sfîntul Apostol Pavel, fiecare creștin „luptă bună să lupte, credința să păzească”, pentru a primi fiecare cununa dreptății, pregătită „tuturor celor ce au iubit arătarea Lui” (II Timotei 4, 7—8).

Să parafrazăm în sufletele noastre cuvîntul Sf. Apostol Ioan din Apocalipsă, scris la descoperire divină: Vino Doamne, și vezi că păzim dragostea Ta, pe care ai sădit-o și ai dorit să fie între noi, Amin!

PREDICĂ LA BOTEZUL DOMNULUI

— „Iar botezându-se Iisus, iată cerurile s-au deschis, s-a văzut Duhul lui Dumnezeu pogorându-se și glas din ceruri care a zis: Acesta este Fiul meu cel iubit, întru care am binevoit“
(Matei 3, 16—17)

Botezul Domnului nu este un praznic de simplă comemorare, ci de continuă înnoire a sufletelor, pentru că el încheie istoria proorociilor cu privire la mântuirea sufletelor.

În rai nu era la început nici o răutate, minciuni, pizmă, ură și alte defecte. Dar prin păcatul neascultării a venit și pedeapsa.

Atunci cerul s-a închis pentru păcătoși, dar de frică aceștia au început să cheme numele Domnului prin tot felul de rugăminți și aducere de jertfe (Fac. 4, 26). Dar nu s-au îndreptat, prin credința în Dumnezeu.

În revelația Vechiului Testament, profeții arată ca mare veste și promisiune, că cerul se va deschide, la plinirea vremii. Profeții au vestit-o.

Iată, acum prăznuim izbăvirea din răătăcirile trecutului religios, prin Botezul Domnului în apele Iordanului, cerurile s-au redeschis în adevăr și pentru prima oară se arată Sf. Treime — Teofania! Ea nu a fost numai o arătare (epifanie), ci argumentul deplin pentru această reluare de legătură între Dumnezeu și omul credincios. Botezul Domnului înseamnă acum misiunea Fiului lui Dumnezeu, spre mântuire. Astfel se înțeleg cuvintele Mântuitorului către Sf. Ioan Botezătorul, „așa se cuvine nouă să împlinim toată dreptatea“ (Mat. 3, 15), adică începerea mării chemări a credincioșilor spre împreunare cu Dumnezeu prin sfânta Euharistie, în scopul îndumnezeirii lor (theosis).

Această chemare și misiune se cuprinde în porunca Mântuitorului Iisus Hristos după Înviere: „mergînd învățați toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfîntului Duh, învățîndu-le să păzească toate cîte v-am poruncit vouă, și iată Eu cu voi sînt în toate zilele, pînă la sfîrșitul veacului“, Amin!

PREDICĂ LA SF. IOAN BOTEZĂTORUL

— „Răspunzînd, sf. Ioan Botezătorul a spus: Eu botez cu apă, dar Acela care vine după mine va boteza cu Duh Sfînt și cu foc“
(Matei 3, 11)

Este bine cunoscută figura de mare ascet a sf. Ioan, numit și Înaintemergătorul, pentru că avea misiunea să netezească în suflete calea Domnului, botezînd cu apă și cerînd mărturisirea păcatelor (Mat. 3, 6). El pregătea astfel vremea pentru primirea Domnului și arătarea Sf. Treimi — Teofania.

Sf. Ioan era smerit cu inima; el recunoaște că nu este Hristosul, ci mai mic și că nu este vrednic să lege cureaua încălțămintei Celui care vine după el; apoi el nu îndrăznește să-l boteze pe Iisus; dar recunoaște în public că Iisus este Mielul lui Dumnezeu (Ioan 1, 36). Totuși se arată nerăbdător, fiind în necaz, prin întrebarea de îndoială: Tu ești acela care vine, sau să așteptăm pe altul? (Matei 11, 3).

Și Iisus, plin de blîndețe spulberă această nerăbdare, zicînd: mergeți și spuneți tuturor celor ce auziți și vedeți! și pe Sf. Ioan îl laudă că este mai mult decît prooroc, fiind solul lui Dumnezeu care vestește sosirea Domnului, fiind singurul prooroc care și vede împlinirea proorociei primite (Matei 11, 9—12),

Între sf. Ioan și Hristos se poate constata un variat raport; astfel unul de ucenic față de dascălul său; un raport al celui care așteaptă pe Cel ce vine; un raport între credinciosul care stăruie spre mântuire și însuși Mântuitorul; un raport între cel care strigă în pustie și Cel care umple pustiul sufletesc cu harurile lui Dumnezeu.

De aceea numele de Ioan a intrat în istorie și a fost purtat cu aceeași vrednicie, de numeroși Părinți bisericești, precum sf. Ioan Gură de Aur, sf. Ioan Cassian ascetul, Sf. Ioan Milostivul din Alexandria, sf. Ioan Scărarul, sf. Ioan Damaschinul teologul ortodoxiei, sf. Ioan cel Nou de la Suceava, Sf. Ioan Valahul și alții.

Astfel sf. Ioan Botezătorul este mereu prezent în conștiința creștinilor, care își pun aceeași întrebare: „ce trebuie să facem” (Luca 3, 10). Pentru ca să evităm reproșul Mântuitorului către farisei că-l ponegrec și pe Ioan și pe Iisus (Mat. 11, 18—19), trebuie să ascultăm Sf. Evanghelie și tilcurile ei de la amvon; să primim în față binecuvântările de la sf. Altar, să îngenunchiem în fața lui Dumnezeu, a Mântuitorului și a sf. Euharistiei; să fim smeriți cu inima.

Să ne potrivim viața astfel ca creștinismul nostru să fie trăit aievea, să nu ne pară rău că am pierdut vremea în zadar, căci zice Sfântul Apostol Pavel: „nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește în mine” (Galateni 2, 20). Amin !

IN DUMINICA DUPĂ BOTEZUL DOMNULUI

„Cei care stăteau în întuneric au văzut lumina și celor ce sedeau în umbra morții le-a apărut lumina”. (Matei 4, 16)

Chemarea Mântuitorului, care a urmat după sf. Botez în apele Iordanului, s-a adresat tuturor neamurilor, adică în expresia generalizată că „Galileea neamurilor”, locuită de nenumărate populațiuni, era chemată la Hristos. Expresia a folosit-o înainte de vreme proorocul Isaia.

Pornind apoi la vestirea sf. Evangheliei, Sf. Apostol Pavel a precizat că „fiecăruia — din această Galilee perpetuă a neamurilor — i s-a dat harul după măsura darului lui Hristos, spre desăvârșirea sfinților, la lucrul slujirii, la zidirea trupului lui Hristos” (Efes. 4, 7 și 12).

Și activitatea vestirii sf. Evangheliei s-a difuzat la această Galilee a neamurilor, potrivit poruncii Mântuitorului și activității sf. Apostoli în vestirea Sf. Evangheliei, și a Părinților bisericești și a Sinoadelor ecumenice, încât în cadrul Bisericii ortodoxe sînt cuprinși credincioși din numeroase neamuri din Europa, Africa, Asia și America, cuprinzînd Biserica Ortodoxă 14 Biserici ortodoxe naționale și îndeplinind un rol permanent de vestire a învățaturii Ortodoxiei. Istoria Bisericii Ortodoxe este plină de astfel de activități, care în prezent culminează prin contacte intercreștine, numite ecumenice, pentru ca să contribuie la restabilirea unității într-o învățătură Mântuitorului Iisus Hristos, pentru ca toți să fie convinși despre: „Un Domn, o credință și un botez” (Efes. 4, 5).

Pr. prof. M. ȘESAN

PREDICĂ LA ÎNTÎMPINAREA DOMNULUI

Sfînta noastră Biserică prăznuiește astăzi Întîmpinarea Domnului, sărbătoarea care ne poartă mintea noastră luminată de darul credinței spre cele ce s-au întîmplat la patruzeci de zile după Nașterea Domnului nostru Iisus Hristos. Și anume, Pruncul Iisus a fost adus de către Fecioara Maria și dreptul Iosif la Templul din Ierusalim spre a împlini cele prevăzute în Lege: aducerea pruncului înaintea Domnului prin închinarea lui în fața altarului, odată cu darurile și jertfele de răscumpărare pentru păcat, care constau dintr-o pereche de turturele sau doi pui de porumbei.

Intrînd „părinții” cu pruncul în biserică îl întîmpină Dreptul Simion și proorocița Ana. Simeon era om drept și temător de Dumnezeu și primise făgăduința de la Duhul Sfînt că nu

va gusta moartea pînă nu va vedea pe Mesia, pe Hristos Domnul. În această zi, îndemnat de Duhul lui Dumnezeu vine la biserică spre a-L întâmpina pe Mesia cel proorocit și recunoscîndu-l în persoana pruncului Iisus, îl ia în brațele sale și rostește acea frumoasă rugăciune, pe care o repetă Biserica la fiecare vecernie: „Acum slobozește pe robul tău, Stăpîne, după cuvîntul Tău în pace, că văzură ochii mei mîntuirea Ta, care ai gătit-o înaintea feții tuturor popoarelor: Lumină spre descoperirea neamurilor și slavă poporului Israil“ (Luca 2, 29—32).

Binecuvîntîndu-i pe părinți, Dreptul Simeon se adresează Maicii Domnului: „Acest prunc este pus spre ridicarea și căderea multora din Israil și ca semn căruia i se vor împotrivi. Prin însăși inima ta va trece sabia, ca să se descopere cugetele multor inimi“ (Luca 2, 34).

Proorocița Ana, care era o văduvă de optzeci și patru de ani și nu se depărta de biserică, petrecînd pururea în posturi și rugăciuni, „dădea și ea mărire Domnului și grația despre dînsul, celor ce așteptau izbăvirea lui Israil“ (Luca 2, 37—38).

Acestea sînt evenimentele sărbătorii de azi, rezumînd în ele ceea ce noi numim: Întîmpinarea Domnului sau recunoașterea și întîlnirea Dreptului Simeon și a proorociței Ana cu Dumnezeu întrupat în persoana acestui prunc smerit și nevinovat.

Iubiților credincioși, ne vom întreține asupra acestui fapt al întîlnirii, recunoașterii și întîmpinării lui Dumnezeu întrupat, Iisus Hristos Domnul, așa cum observăm acest fapt în viața și istoria pămîntească a Mîntuitorului, dar și în viața creștină a Bisericii de astăzi și de totdeauna, în care noi vedem o prelungire a vieții lui Iisus Hristos.

Încă de la Nașterea Sa, prunc fiind în ieslea din Betleem a fost recunoscut și întîmpinat mai întîi de păstori, la vestea dată lor de îngeri. Sufletele curate și simple ale păstorilor au simțit și recunoscut prin darul minunii din acea noapte sfîntă pe „Păstorul cel Bun“ care sufletul său și-L va pune pentru oi“. (In. 10, 11)

Tot la Nașterea Sa a fost recunoscut și întîmpinat cu daruri de înțelepții magi, aducînd omagiul și închinăciunea lor, Celui ce în chipul pruncului era izvorul puterii lui Dumnezeu.

Iată astăzi facem amintire despre întîmpinarea lui Dumnezeu, venit pentru împlinirea rînduiei Legii de către încă două persoane care s-au învrednicit prin viața lor curată, sfîntă și neprihănită să li se descopere de Duhul Sfînt și să recunoască în pruncul cel de 40 zile pe Cel ce a venit „lumină spre descoperirea neamurilor și mărirea poporului celui mîntuit“, pe Iisus Hristos, Fiul și Cuvîntul lui Dumnezeu.

Aceste întîlniri și recunoașteri ale înțelepciunii, puterii, bunătății și dragostei celei dumnezeiești s-au înmulțit odată cu pășirea la activitatea publică a Domnului nostru Iisus Hristos. Astfel ne mărturisește Scriptura că poporul care înconjură pe Domnul simțea și recunoștea prezența puterii lui Dumnezeu în Iisus Hristos prin cuvîntul rostit lor, și prin toată lucrarea pe care o desfășura în mijlocul lor. „Se mirau toți de învățătura Lui; căci îi învăța pe ei ca cel ce are putere, iar nu cum (învățau) cărturarii“ (Marcu 1, 22), iar în altă parte zice Scriptura că tot poporul căuta să se atingă de El, că putere ieșea din El și-i vindeca pe toți (Matei 14, 36). Toate minunile și tămăduirile pe care le făcea celor bolnavi nu erau altceva decît semne ale recunoașterii și întîlnirii puterii lui Dumnezeu în Iisus Hristos cu sufletele pătrunse de-o credință vie și o nădejde puternică în ajutorul Său izbăvitor.

O întîlnire semnificativă pentru izbăvire și tămăduire sufletească a avut Zahau mai marele vameșilor cu Iisus Hristos. Simțind și trăind în adîncul sufletului său prețuirea și dragostea care i-o arătase Iisus Hristos, dar și puterea și sfințenia cea dumnezeiască în fața căreia se trezește conștiința păcătoșeniei sale, acesta se și hotărăște și mărturisește fapte cu totul noi, străine de egoismul hrăpăreț și lacom al fostului Zahau: „Iată jumătate din averea mea, Doamne, o dau săracilor și de am nedreptățit pe cineva cu ceva întorc împătrit“ (Lc. 19, 8).

Aceeași întâlnire și recunoaștere a prezenței dumnezeiești în Iisus Hristos trebuie să fi avut și femeia păcătoasă care a spălat cu mir picioarele Mântuitorului și Maria Magdalena din care scosese șapte draci, adică șapte păcate de moarte și atîția alți vameși și păcătoși.

Dar, în Evanghelie întâlnim și din aceia care nu-l întîlnesc și nu-l recunosc, mai bine zis nu pot să-l recunoască pe Dumnezeu în persoana și activitatea lui Iisus Hristos. Irod nu-l poate întîlni nici chiar cu ochii trupeșu pe Iisus Hristos, căci căuta să-l omoare pe prunc în fașe, fiindu-i frică că-și va pierde tronul. Fariseii și cărturarii poporului evreiesc l-au întîlnit cu ochii trupești, dar nu l-au recunoscut ca Dumnezeu, căci ochii sufletului erau orbiți de mîndria poziției lor, de ură și pismă pentru simpatia și prețuirea care o avea poporul față de El. L-au recunoscut în schimb slugile acestora atunci cînd au fost trimiși să-l prindă și întorcîndu-se singuri au spus mai marilor lor: „Niciodată n-a grăit om ca omul acesta”. Nu L-au recunoscut nici osînditorii, care L-au judecat la moarte de cruce pe Cel ce împărțise peste tot numai binefacere și dragoste dumnezeiască. Pe culmea Golgotei, părăsit și nerecunoscut de ucenici și de ai Săi, este recunoscut de tîlharul de de-a dreapta, care îi zice: „Pomenește-mă întru împărăția Ta”, la care Mîntuitorul îi răspunde: „Astăzi vei fi cu Mine-n rai” (Lc. 23, 42—43).

Prin învierea Sa din morți, prin înălțarea Sa la cer și prin pogorîrea Duhului Sfînt, Iisus Hristos a devenit actual, contemporan cu fiecare generație de credincioși, care de acum nu-L mai întîlnesc cu ochii cei trupești, dar îl recunosc cu ochii credinței și ai dragostei celei dumnezeiești. Și cu adevărat, cei credincioși îl întîlnesc pe Domnul și-l recunosc în cuvîntul și glasul Său din Evanghelie, care este cuvînt viu și dătător de viață duhovnicească și de mîngîiere cerească. Il întîlnim pe Iisus Hristos Mîntuitorul în rugăciunile particulare ale fiecăruia, cît mai ales în cele ale Bisericii care nu sînt altceva decît năzuințe și daruri dumnezeiești de întîlnire cu Domnul. Recunoscîndu-L și simțindu-L ca bunătate și dragoste divină, ne mîngîiem în întristările, durerile și necazurile noastre și recunoscîndu-L ca putere și sprijinire ne întărim în biruința binelui asupra valurilor ispitelor de tot felul.

Cu aceeași dorință venim și spre Sf. Biserică de a-L întîlni pe Domnul în toate cîntările, rugăciunile, rînduielile și tainele Bisericii. Întîlnirea noastră a celor credincioși cu Mîntuitorul se face mai ales în Sf. Împărtășanie, atunci cînd ea e precedată de o pregătire și pocăință adevărată, împlinindu-se atunci cuvîntul Lui: „Cel ce mănîncă Trupul Meu și bea Sîngele Meu petrece întru Mine și Eu întru el” (In. 6, 56).

Ceea ce este important pentru viața noastră creștină, iubiți credincioși, nu este numai întîlnirea și recunoașterea lui Iisus Hristos ca Fiul al lui Dumnezeu și Mîntuitor al nostru și al fiecăruia, ci mai ales rămînerea întru El, trăirea vieții Lui, făcînd ca toate gîndurile, toate cuvintele și toate acțiunile noastre să poarte pecetea duhului lui Hristos, duhul dragostei, al păcii, al iertării, al smereniei și al sfințeniei Lui. Luminați și îndrumați de duhul lui Hristos noi vom împlini poruncile Lui și El ni se va descoperi nouă. „Pe Iisus Hristos — zice un cuvios al Bisericii — îl descoperim în poruncile Lui”.

Dintre toate poruncile, iubirea dăruitoare și jertfitoare față de oamenii cu care trăim, este cea care ne indică nouă măsura în care îl cunoaștem pe Iisus Hristos și măsura în care trăim viața Lui.

„Întru aceasta vor cunoaște toți că sînteți ucenici ai Mei de veți avea dragoste între voi” — zice Mîntuitorul, iar în tabloul Judecării din urmă, cînd se vor cerceta faptele iubirii jertfitoare, tot ceea ce am făcut pentru cel bolnav, pentru cel lipsit, pentru cel flămînd și însetat, pentru Domnul am făcut și pe Iisus Hristos L-am recunoscut în fiecare din aceștia.

Sfinții, ca unii ce aveau o viață mult îmbunătățită în dragostea cea dumnezeiască mărturiseau adesea bucuria întîlnirii cu Domnul Hristos în persoana oricărui om, ca purtător al chipului lui Dumnezeu. Sf. Serafim de Sarov exclama la întîlnirea fiecărui semen, fiecărui om: „Bucuria mea!”, sau „Hristos a înviat!”.

Ceea ce voiesc să subliniez este faptul că orice angajare a noastră în acțiuni și lucrări care au menirea de-a sluji omul, obștea, comunitatea, au la capătul lor tot o întâlnire cu Iisus Hristos, care a venit ca lumea „viață să aibă și mai multă să aibă”.

Acestea sînt gîndurile și simțămintele creștinești pe care ni le-a trezit sărbătoarea Întîmpinării Domnului, pentru cunoașterea căilor și modurilor de întîlnire cu Iisus Hristos și de recunoaștere a înțelepciunii, a dragostei și a puterii dumnezeiești descoperite nouă în El. Întîmpinarea Domnului ne cheamă ca prin auzirea și meditarea cuvîntului lui Dumnezeu, prin rugăciune, prin Biserică și prin slujbele și tainele ei, noi să simțim și să trăim prezența întîlnirii cu Domnul Hristos, care ne cheamă la împreună lucrare a dragostei binefăcătoare, slujitoare și jertfitoare pentru semenii noștri, pentru oameni, pentru poporul din care facem parte. Lucrînd și trăind astfel, noi ne pregătim pentru marea și reala întîlnire cu Domnul Hristos, atunci cînd vom „lepăda cortul trupului nostru stricăcios”, rostind în liniște și mulțumită la sfîrșitul vieții noastre rugăciunea dreptului Simeon: „Acum slobozește pe robul Tău, Stăpîne, după cuvîntul Tău în pace, că văzură ochii mei mîntuirea Ta...”.

Pr. FILARET COSTEA

PREDICĂ LA DUMINICA A II-A DIN POSTUL SFINTELOR PAȘTI

„Cu frică și cu cutremur lucrați mîntuirea voastră” (Filip. 2, 12).

În una din cărțile V. Testament și anume în Cartea Iov, ni se arată, printre altele, că „omul este făcut pentru muncă, precum pasărea pentru zbor”. Caracteristica, trăsătura principală a unei păsări este deci zborul, după cum la om însușirea sa de bază este munca. După cum o pasăre nu se poate numi astfel, în adevăratul înțeles al cuvîntului, dacă nu zboară, la fel și omul care nu muncește, care nu vrea să muncească, își pierde calitatea, numele de om pe care îl poartă.

Cu adevărat, munca este aceea care dă sens, dă rost, dă frumusețe vieții noastre, pe cînd fuga de muncă, inactivitatea, lenea, parazitismul sînt nu numai păcate strigătoare la cer, pedepsite după merit de Dreptul Judecător, ci ele duc în același timp la decădere, la abdicarea de la numele nobil pe care îl purtăm. Pe drept cuvînt deci un scriitor contemporan arată în această privință că este mai demn de respectat un animal care muncește decît un om care nu muncește. „Omul — spune acest scriitor — nu valorează decît în raport cu munca pe care o depune. Cine nu face nimic nu valorează nimic”.

Această muncă și încă altă lucrare o reamintea Sf. Apostol Pavel, cam acum 1910 ani, creștinilor din Filipi, cetate așezată pe țărmul european al Mării Egee. „Cu frică și cu cutremur lucrați mîntuirea voastră” — scrie marele Apostol credincioșilor filipeni (Filipeni 2, 12), poruncă ce ne este adresată în egală măsură și nouă creștinilor de astăzi. Cuvintele de mai sus ale Sf. Apostol Pavel primesc o semnificație, o actualitate deosebită mai ales acum în postul Sf. Paști în care ne aflăm, din care pricină potrivit prilej este să zăbovim puțin asupra lor.

*

Ca scînteii divine ce sîntem, în străfundurile, în adîncurile ființei noastre sufletești zac comori nebănuite, forțe, puteri pe care le întrezărim doar în clipele noastre de răgaz, în clipele de încercări mai grele și cu deosebire în momentele noastre de adîncă meditație. Socotim că această realitate a avut-o în vedere poetul și gînditorul Lucian Blaga, atunci

cînd a spus că cea mai bună urare pe care o poți face cuiva este aceasta: „Să ajungi în țara făgăduinței pe care o porți în tine”.

Viața, faptele vin și confirmă că într-adevăr fiecare din noi ascundem o „țară a făgăduinței” asemenea vechiului Canaan, în care curge „laptele și mierea” unor bogății pe care le cunoaștem așa de puțin. Să luăm doar cîteva exemple.

Anul trecut, agențiile de presă anunțau că șapte tineri africani nevăzători au încercat și în cele din urmă au izbutit să urce și să atingă vîrful Kilimandjaro, cel mai înalt munte din continentul african. Ceea ce iese la lumină din acest fapt este extraordinara putere de voință a acestor tineri, care au învins obstacole neînchipuite, neavînd nici o satisfacție de care cei văzători se bucură în genere în astfel de situații.

Același lucru l-a demonstrat și un cetățean francez, pe care l-am putut vedea într-o emisiune de la televizor în primele zile ale anului în curs, care, exercitîndu-și, antrenîndu-și, nu în scopuri comerciale, voința, a ajuns să-și străpungă gîtul fără să simtă durere și să se opereze de apendicită fără să fie anesteziat. După cum însuși a mărturisit, acel cetățean și-a făcut din durere izvor de bucurie.

Sînt doar două exemple din mai multe de acest fel de care luăm cunoștință în zilele noastre. Le-am amintit pentru a ne da mai bine seama că fiecare din noi sîntem capabili de adevărate minuni, dacă punem în valoare sau în lucrare puterea noastră de voință și atîtea alte daruri cu care ne-a înzestrat Dumnezeu.

Cu adevărat deci omul ne apare ca o ființă necunoscută atunci cînd este vorba de arătat, de demonstrat pînă unde se pot întinde limitele sau marginile puterilor sale sufletești.

De aceea, unul dintre înțelesurile venirii Mîntuitorului Iisus Hristos în lume este nu numai acela ca noi să cunoaștem mai bine pe Dumnezeu, ci și acela de a ne descoperi nouă pe noi înșine, pentru a ne da conștiința neprețuitei valori pe care o avem. Tocmai acest lucru îl au în vedere cuvintele Sf. Apostol Pavel atunci cînd ne cer să lucrăm la mîntuirea noastră.

Prin mîntuire știm că îndeobște se înțelege vindecarea, eliberarea noastră din puterea sau din lanțurile oricărui păcat, a răului de orice fel. Ea însă nu este numai un act divin, ci și unul omenesc. Numai prin prisma acestui adevăr înțelegem porunca Sf. Apostol Pavel: „Cu frică și cu cutremur lucrați mîntuirea voastră”.

Dumnezeu ne ajută să punem în mișcare toate forțele noastre sufletești, pe care, după cum am văzut, le avem din belșug. Prin Cuvîntul Său, prin harul Său, prin dragostea Sa dusă pînă la jertfă, Părintele ceresc bate mereu la poarta sufletului nostru, chemîndu-ne să conlucrăm cu El la mîntuirea noastră.

Creștin ortodox deci înseamnă întîi de toate un om activ, nu numai pe linia muncii în cîștigarea cîștigărilor a pîinii cea de toate zilele, ci și în sensul unei lucrări neîncetate în a-și face să crească cît mai mult eul bun din el.

Din acest motiv viața noastră creștină este asemănată uneori cu un atlet angajat într-o permanentă cursă, într-o continuă alergare spre o țintă precisă, pe care vrea s-o atingă cu orice preț și de la care nu se abate nici o fărîmă. „Să lepădăm de la noi toată povara și păcatul care ne împresoară atît de lesne — spune Sf. Apostol Pavel — și cu stăruință să alergăm în lupta de întrecere ce ne stă înaintea, căutînd la Iisus, începătorul și plinitorul credinței” (Evrei 12, 1—2). „Împărăția lui Dumnezeu — spune Mîntuitorul — se binevestește și fiecare se silește spre ea” (Luca 16, 18).

Această silință se întinde pe întregul parcurs al vieții noastre, cum ne încredințează și Sfîntul Ioan Damaschin, cînd zice că „nu se poate ajunge la măsura nici unei virtuți dacă

nu se sîrguiește cineva toată viața". Sau cum ne învață Sfîntul Apostol Pavel, cînd arată: „De unde am ajuns să mergem înainte cu același pas” (Filipeni 3, 16). Al doilea aspect este acela că oricît ne-am strădui în cele bune, nu este permis niciodată a ne lăuda cu bunătatea noastră, cu milostenia noastră, cu înțelepciunea noastră, cu realizările noastre de orice fel, pentru că așa cum ne învață Mîntuitorul: „cînd veți face toate cele ce s-au poruncit vouă, să ziceți: „Slugi nevrednice sîntem, pentru că n-am făcut decît ceea ce eram datori să facem”. (Luca 17, 10).

Pe această cale mergînd, Sf. Grigore Palama, a cărui pomenire o facem în această Duminică, a ajuns pe o înaltă treaptă pe scara desăvîrșirii creștinești.

El a trăit în sec. XIV la Constantinopol și în părțile Atosului și încă de tînăr s-a distins prin înțelepciunea lui, prin viața lui frumoasă, plină de virtuți. „Toate puterile sufletești și trupești — spune el — trebuie îndreptate spre Dumnezeu, ceea ce ajută la îndumnezeirea omului”, adică la mîntuirea lui.

Tot Sfîntul Grigorie Palama învață că printr-o credință dreaptă și printr-o activitate intensă și susținută în lucrarea binelui, printr-o valorificare pozitivă a puterilor noastre sufletești putem ajunge încă în această viață să întrezărim, cu ajutorul Duhului Sfînt care se sălășluiește în noi, lumina cea necreată a lui Dumnezeu, pe care s-au învrednicit s-o vadă trei dintre Apostolii Domnului pe Muntele Taborului. De altfel, despre el însuși se spune că după ce a fost hirotonit preot, în timpul Sf. Liturghii mai ales, fața sa era cuprinsă de o strălucire mai presus de fire.

*

La capătul acestor gînduri vom spune deci că pe lîngă munca ce ne asigură pîinea cea de toate zilele, noi, ca creștini, ca credincioși ai Legii noastre străbune, mai avem de prestat și o altă muncă tot pe atît pe importantă, care ne asigură un nume bun, o viață cu bucurii multe pe acest pămînt, dar mai ales o participare la lumina cea neapusă a lui Dumnezeu.

Am văzut cum înăuntrul nostru ascundem puteri, zac forțe puțin cunoscute, capabile de adevărate minuni, atunci cînd sînt puse în mișcare.

Aceste puteri ne cheamă Mîntuitorul Iisus Hristos, Sf. Săi Apostoli, Sf. Sa Biserică să le înviorăm, pentru ca, luminate și întărite de Sus, să le punem în slujba mîntuirii noastre, adică în lucrarea a tot ce este înălțător, frumos, bun și ziditor pe acest pămînt.

Să răspundem deci la această chemare.

Să lucrăm cu sîrg și noi la mîntuirea noastră, bineștiind că pe calea săvîrșirii binelui nu există limite și nici scuze, după cuvîntul Sfîntului Apostol Pavel, care ne încredințează că „toate le pot întru Hristos cel ce mă întărește” (Filip. 4, 13). Amin.

Diacon GH. PAPUC

POPASURI OMILETICE LA DUMINICI ȘI SĂRBĂTORI

TAIEREA ÎMPREJUR — ANUL NOU — SFÎNTUL VASILE

Evangelhii: Utrenie, Ioan 10, 9—16; Liturghie: Luca 2, 20—40; Apostolul: Col. 2, 18—2.

Subiecte: I. *Din evanghelie:* 1. Libertatea în mîntuire (Ioan 10, 9); 2. Viața din belsug (10); 3. Numele lui Iisus (Luca 2, 21). II. *Din apostol:* 1. Trezvia spirituală (8); 2. Hristos, plinătatea existenței (9—10); 3. Toți în Hristos (11—12). III. *Din Te-Deum:* 1. Dăruiri de Anul Nou. IV. *Din Minei:* 1. Fîntînile adevărului (vec. mică, stih. 1); 2. Hristos-plinirea și sfîrșitul legii (canon, p. 6, stih. 2); 3. Sfîntul Vasile — îndreptar tuturor (ibid. p. 7, stih. 7).

Subiect tratat:

DARURI DE ANUL NOU

„Duhul Domnului peste mine, pentru că El m-a uns să binevestesc săracilor și m-a trimis să tămăduiesc pe cei zdrobiți cu inima, să propovăduiesc robilor izbăvire și orbilor vedere, să ușurez pe cei apăsați și să vestesc anul cel plăcut Domnului”.

(Luca 4, 18—19).

Freacă azi inima preotului, a părintelui și a păstorului sufletească, văzând pe cei veniți să ia daruri duhovnicești pentru drumul anului nou, care a răsărit din genunea împului.

Și n-ați greșit, căci astăzi vestirile Domnului sînt larg deschise și se dăruiesc pe atîtea căi.

În slujbele Te-Deumu-lui ni s-a dat darul cel mare al rugăciunilor pentru: „iertarea păcatelor, începutul și petrecerea anului... demolirea vrăjmașilor... pace, dragoste tare și nefățarnică”.

Din sinul sfinților ni s-a pus înaintea un *nume*, care arată putere: Sf. Vasile, de la: *Basileus*, care înseamnă împărat, și un *chip*, îndreptat moral tuturor, cum îl arată cîntarea mineiului (canon p. 7, stih. 7).

Praznicul Tăierii împrejur ne-a reamintit vestea cea mare că: „Luată s-a sfîrșit legea... s-a dezlegat blestemul legii... și a strălucit primăvara darului” (canon, p. 6, stih. 2—3).

Dar mai mare decît toate este *numele* „care este mai presus de orice nume” (Filip. 2, 9), al lui *Iisus*, care înseamnă *Mîntuitor*.

*

BOBOTEAZA

Evanghelii: Marcu 1, 9—11; Matei 3, 13—17; Apostolul: Tit 2, 11—14; 3, 4—7.

Subiecte: I. *Din evanghelie:* 1. Botezul Domnului și botezul omului (Marcu 1, 9); 2. Smerenia lui Iisus (Matei 3, 13—15); 3. Iisus și păcătoșenia omului (15). II. *Din apostol:* 1. Școala harului (12—13); 2. Popor ales — sens creștin (14); 3. Mîntuire și sfințire (3, 5—6); 4. Har și moștenire (7); III. *Din Minei:* 1. Darurile Duhului Sfînt (aghiasma mare, stih. 1); 2. Sfințirea naturii (ibid., stih. 2); 3. Participarea universală la mîntuire (litia, stih. 3).

Subiect tratat:

BOTEZUL OMULUI ȘI BOTEZUL DOMNULUI

„Eu am trebuință a mă boteza de tine și tu vii la mine”.
(Matei 3, 14)

Cea mai însemnată proorocie a Sfîntului Ioan, din lucrarea Mîntuitorului în lume, a fost despre taina Sf. Botez (Matei 3, 11; Marcu 1, 8; Luca 3, 16; Ioan 1, 33), care va fi cu „Duh Sfînt”.

Tocmai aceasta l-a aruncat în nedumerire, cînd l-a văzut pe Iisus venind către el, ca să se boteze în Iordan și l-a întîmpinat cu cuvintele: „Eu am trebuință să fiu botezat de tine și tu vii la mine!”

Adîncind nedumerirea Sf. Ioan, se întrebă cîntarea: „Întru al cărui nume te vei boteza; întru al Tatălui, ci pe acesta îl porți întru tine; întru al Fiului, ci însuși tu ești, cela ce te-ai întrupat; întru al Duhului Sfînt, ci și pe acesta îl știi da credincioșilor?” (stih. 1).

Căci botezul: „În numele Tatălui și al Fiului și al Sfîntului Duh” (Matei 28, 19) avea să însemneze îmbrăcarea noastră în haina lui Dumnezeu: „Cîți în Hristos v-ați botezat în Hristos v-ați și-mbrăcat!”

Ce putea să însemneze atunci botezul Domnului și în ce haină avea să se îmbrace? Reiese din inversarea rolurilor, pe care a făcut-o însuși Mîntuitorul, zicînd: „Lasă acum, căci așa se cuvine nouă, să plînim toată dreptatea”.

Aceasta înseamnă, că la Iordan, botezîndu-se de la Ioan, *El s-a botezat în numele omului*. Aceasta reiese și din troparul de la sfințirea apei mari: „Ca un om ai venit la rîu”...

La *Betleem* s-a îmbrăcat în trupul omului, la *Iordan* în haina păcătoșeniei lui, pe care avea s-o poarte pe căările lumii, să se lase bajocorit, să pătimească pentru ea, ca s-o țin-tuiască apoi pe înaltul Crucii, s-o spele și s-o înnoiască: „Ca îndreptându-ne prin harul lui, să ne facem moștenitori, după nădejdea vieții celei veșnice” (Tit 3, 7 — apostolul zilei).

E darul cel mare al Bobotezii, pentru care mulțumim și noi azi lui Dumnezeu cu cântarea: „*Slavă lui Dumnezeu celui ce s-a arătat și pe pământ s-a văzut și a luminat lumea!*” (hvalite, și acum).

*

DUMINICA DUPĂ BOTEZ și SFÎNTUL IOAN

Evangelii: Matei 4, 12—17; Ioan 1, 29—34; Apostolul: Efes. 4, 7—18; Fapte 19, 1—7.

Subiecte: I. *Din evanghelie*: 1. Poporul și lumina (Matei 3, 16); 2. Mielul lui Dumnezeu — descoperirea lui Ioan (Ioan 1, 29—34); Eternitatea lui Iisus (31). II. *Din apostol*: 1. Specificitatea darului (Efes. 4, 11); 2. Finalitatea darului (12—13); 3. Întărirea în Duhul Sfânt — taina mirungerii (Fapte 19, 2). III. *Din minei*: 1. Între lege și dar (canon, p. 9, stih. 3); 2. Înger în trup (ibid. slava); 3. La răspîntie de lumi (canon, p. 7, slava).

Subiect tratat:

LA RĂSPÎNTIE DE LUMI

„Nu s-a sculat dintre cei născuți din femeie mai mare decît Ioan Botezătorul!”

(Matei 11, 11)

Se întîmplă, în mișcarea corpurilor cerești, să se suprapună stea peste stea, părăind că este una, cu îndoită lumină.

Așa s-au înîlnit azi, pe crugul sărbătorilor, Duminica după Botez cu Soborul Sf. Ioan, Înaintemergătorul și Botezătorul Domnului.

Aceasta ni-l arată și mai mult legat de lumea ce începea, pe cel care ținea de mîna lumea dreptilor și a proorocilor dinainte de el; pe cel care a fost: „*Mai presus decît Proorocii și decît Apostolii lui Hristos... plinirea legii și începătura darului celui nou*” (canon, p. 7, slava).

Poate ar fi destul arăt, să-l privim la răspîntie de lumi, legîndu-le și îngemănîndu-le, prin Cel care venea după el, dar care a fost înainte de el (Ioan 1, 30), ca să înțelegem de ce l-a numit Mîntuitorul: „*Cel mai mare născut din femeie*”.

Cîteva amănunte ne vor adînci și mai mult înțelegerea.

Față de cei din trecut, amintim: că nici Moisi pe muntele Sinai (Eșire 19), unde s-a arătat Dumnezeu în „tunele, fulgere, nori” (v. 25) și fumegare, și nici unul din prooroci, nu s-a învrednicit să-l atingă pe Dumnezeu, așa cum i-a atins Sf. Ioan creștetul în „repejunile Iordanului”; că toți proorocii au profeșit despre Iisus și s-au bucurat, văzîndu-l de departe, cîtă vreme Sfîntului Ioan i s-a dat darul, să vadă pe Duhul Sfînt coborîndu-se ca un porumb peste El (Ioan 1, 32—33) și să-l descopere lumii: „*Iată Mielul lui Dumnezeu!*” (ibid. 29).

Față de cei de după el, Sf. Ioan a avut darul a-l saluta pe Mîntuitorul încă din pîntecele mamei sale (Luca 1, 41); de a-i fi cel dintîi propovăduitor (Matei 3, 11—14; Marcu 1, 3—8; Luca 3, 16—17; Ioan 1, 15—16; 26—27; 30—34; 3, 28—34); de a-și începe predica cu aceleași cuvinte (Matei 3, 2), ca și El: „*Pocăiți-vă că s-a apropiat împărăția cerurilor!*”

Față de unii și față de alții, s-a ridicat apoi prin viața sa asemenea celor *fără de trupuri*” (canon, p. 9, slava), pentru care e zugrăvit în icoană cu aripi: *om înaripat*.

Pentru toate acestea, venim și noi azi, credincioșii, care i s-au rugat și i se roagă, zicînd cu strana: „*Cela ce ești mai presus decît toți proorocii nu înceta a te ruga pentru noi, care săvîrșim cu credință a ta pomenire!*” (hvalite, slava).

*

DUMINICA XXIX-a DUPĂ RUSALII, a celor zece leproși.

Evangelia: Luca 17, 12—19; Apostolul: Coloseni 3, 4—11.

Subiecte: I. *Din evanghelie*: 1. Curățirea prin har (14); 2. Mulțumirea (16); 3. Fiu prin credință (16—19). II. *Din apostol*: 1. Idoli și patimi (5—9); 2. Omul nou (10); 3. Egalitatea în Hristos (11). III. *Din minei* (14. I): Slujba Bobotezii — încheierea Praznicului. 1. Curățirea prin botez (după sfințirea apei mari, stihira pe gl. 8); 2. A doua naștere (litie, stih. 1).

Subiect tratat:

A DOUA NAȘTERE

*„O, minune! Fără de foc se fierbe și zidește
fără sfărîmare și mîntuiește pe cei întru Dînsul
luminați, Hristos Dumnezeu”.*

(litie, stih. 1)

Așa vorbește despre *a doua naștere* această cîntare a Praznicului Arătării Domnului, care se încheie în biserică azi. Și pe drept cuvînt. Căci a doua naștere este în primul rînd o *fierbere* interioară, care începe odată cu intrarea luminii lui Hristos în sufletul creștinului. Nu se vede foc material, dar se încrucișează flăcări, se vînzolesc curenți, răbufnesc clocote, pînă se zămislește o *nouă făptură*. Începe apoi *zidirea*, tot nevăzută, fără sfărîmături în afară, pe lespezile credinței, în legăturile iubirii, în avînturile nădejzii. Încununarea este *mîntuirea*, pe care o dă Hristos tuturor celor „întru Dînsul luminați”.

E procesul trăit de *unul* din cei zece leproși, despre care s-a citit în evanghelia de azi.

Zece s-au curățit de lepră, dar nouă au reîntrat neschimbați în viața din care îi scosese boala. În unul singur a început *fierberea* și încă era de *alt neam*, vrînd anume să arate că *această naștere nu este după trup*.

Credință, recunoștință, dragoste... i-au năpădit de odată sufletul, s-au zbatut în el, au fiert și s-au rînduit într-o *zidire nouă*, care l-a adus la picioarele Mîntuitorului, ca să primească și încununarea: „*Scoală-te și mergi, credința ta te-a mîntuit*”

Și e procesul prin care au trecut atîția dintre creștinii de mai tîrziu, care s-au dezbrăcat astfel „de omul cel vechi și de faptele lui”, ca să se îmbrace „întru cel nou, care se înmoiește prin cunoștință după chipul Celui ce l-a zidit pe el” (Coloseni 3, 9—10 — apostolul zilei).

*

SFINȚII TREI IERARHI: VASILE, GRIGORE ȘI IOAN

Evanghelia: Matei 5, 14; Apostolul: Evrei 13, 7.

Subiecte: I. *Din evanghelia:* 1. Propovăduitorii — lumina lumii (14); 2. Lumina faptei (16); 3. Învățătură și faptă (19). II. *Din apostol:* 1. Aminuirea — dascăl vieții (17); 2. Rămînera în adevăr (9); 3. Darul și inima (9). III. *Din minei:* 1. Florile raiului (vec. mică, stih. 4); 2. Treime pămîntească (litie, stih. 1); 3. Adîncul pămîntului și cereasca dragoste (canon, p. 6, stih. 8).

Subiect tratat:

ADUCEREA AMINTE — DASCAL VIEȚII

„Aduceți-vă aminte de mai marii voștri!”...

Mare binecuvîntare este o amintire frumoasă, din viața proprie sau a altora, rudenii de sînge, părtășie de credință, sau de ideal uman, în general.

Ecranul sărbătorii de azi e îmbelșugat, în această privință. Căci ni-i aduce înainte: „pe cei aleși ai Treimei și florile cele mirositoare și preafrumoase ale grădinii cei nestrîcătore” (vec. mică, stih. 4); pe Treimea cea pămîntească a dumnezeieștilor ierarhi, pe *Grigorie* cel ce are numele Teologiei, pe *Vasile* cel ce poartă numele împărăției și pe *Ioan* cel ce are cu adevărat numele darului” (litie, stih. 1).

Egali toți trei în slavă, înaintea lui Dumnezeu, pentru care fapt au statornicit ei, prin minune, sărbătoarea de azi (sinaxar), în candelabru Bisericii a strălucit fiecare în lumina darului propriu, încît se spune la sinaxar despre fiecare în parte, că: „De n-ar fi fost acela (măcar că este cu cutezare a zice) ar fi trebuit ca iarăși să vie Hristos pe pămînt” (Sf. Ioan Gură de Aur); „Acesta cu cuvintele nu numia pe înțelepții cei ce s-au aflat în zilele lui, ci și pe cei vechi a întrecut” (Sf. Vasile); „De ar fi trebuit a se face o icoană sau stîlp înfrumusețat cu toate bunătățile acesta marele Grigore ar fi fost”.

Aceasta înseamnă ceea ce s-a spus în evanghelia de azi: „lumina lumii cetate deasupra muntelui, făclie în sfeșnic, ca să lumineze tuturor celor din casa Bisericii lui Hristos.

Aducîndu-ne aminte de toate acestea, ce altă mulțumire le-am putea murmura în fața cinstitei lor icoane, decît să le facem smerita făgăduință, că „privind cum și-au săvîrșit viața”, vom încerca și noi, după cuvîntul apostolului de azi: *Să le urmăm credința?*

*

INTIMPINAREA DOMNULUI

Evangelhia: Luca 2, 22—40; Apostolul: Evrei 7, 7.

Subiecte: I. *Din evanghelie:* 1. Vrednicia nașterii de prunci (23); 2. Lumina Duhului Sfânt în viață (25, 27); 3. Dar sau povară? (26). II. *Din apostol:* 1. Ierarhie spirituală (7); 2. Mîntuirea spirituală (10); 3. Levi și Melchisedec (9—11). *Din minei:* 1. Împlinirea misiunii (vec. mică, slava); 2. Îmbisericirea (litie, stih. 1); 3. Fericirea (hvalite, stih. 1).

Subiect tratat:

DAR SAU POVARĂ

„Ii făgăduise Duhul Sfînt să nu vadă moartea pînă ce nu va vedea pe Hristosul Domnului”.

(Luca 2, 26)

După Noul Testament această favoare i s-a făcut *dar*, pentru că: era „drept și temător de Dumnezeu” (v. 25). După o tradiție istorică însă (Nichifor Calist și Egesip), bătrînul Simeon trăise și pe vremea împăratului Ptolemeu Filadelful, avînd atunci 77 ani și fiind unul dintre traducătorii Bibliei. În această calitate, ajungînd la locul din Isaia: „*Iată fecioara*”... s-a îndoit, și a scris: „*o tînără ascunsă de bărbatul ei*”. Peste noapte scrisul a revenit la ceea ce fusese și el a schimbat din nou, pentru care i s-a arătat îngerul Domnului și i-a spus, ca *povară* deci: „*că va vedea cu ochii săi pe Hristos Domnul*” (Mineiul februarie, Sibiu 1855, Prefața).

A fost și dar și povară. *Darul* de a primi pe brațele sale omenești pe Cel care cobora de pe scaune cerești și *povara* de a aștepta 360 de ani, într-un ungher al templului din Ierusalim.

Amîndouă lămuresc bucuria celui: „*Acum slobozește pe robul tău, Stăpîne!*”, adîncit de cîntarea bisericească în: „*Acum mă slobozește la fericirea cea de acolo, că te-am văzut astăzi cu trup muritor îmbrăcat pe tine, Căla ce domnești peste viață și peste moarte stăpînești*” (hvalite, stih. 1).

Darul, învăluit întotdeauna în povară, iar *povara* ușurată de conștiința darului, împlinindu-se amîndouă în cununa de fericire, de pe culmile însoțite ale împlinirii și revărsîndu-se mereu în același: „*Acum slobozește pe robul tău, Stăpîne!*”...

*

DUMINICA XVII-a DUPĂ RUSALII

Evangelhia: Matei 15, 21—28; Apostolul: II Cor. 5, 16—21.

Subiecte: I. *Din evanghelie:* 1. Rugăciunea pentru copii (22); 2. Masa harului (27); 3. Credință, voință și mîntuire (28). II. *Din apostol:* 1. Cunoașterea după spirit (16); 2. Hristos — împăcarea universală (18—19); 3. Imperativul păcii (20). III. *Din minei:* 1. Dar pentru dar (canon, p. 4, stih. 1), 2. Mărgăritarul (ibid. stih. 2); 3. Mijlocirea Sfinților (ibid. p. 9, slava).

Subiect tratat:

MĂRGĂRITARUL

„Trecînd din plin noianul înțelepciunii, ai cîștigat mărgăritarul cel frumos, ca un bun negușător și te-ai îmbogățit cu această comoară nesfîrșită”.

(canon, p. 4, stih. 2)

La această înălțime spirituală a ajuns Cuviosul Isidor, a cărui pomenire o facem astăzi, după ce, „lăsînd tot felul de avuție și strălucirea neamului și bună norocirea vieții, ajunsese la muntele Pilusiotului și se făcu monah. Și acolo, îndeletnicindu-se și vorbind cu Dumnezeu, a luminat cu dumnezeieștile lui cuvinte toată lumea” (sinaxar).

După un mărgăritar, de altă natură: *îzbăvirea fiicei sale*, de duhul necurat care o chinuia (Matei 15, 22), a alergat și femeia hananeancă, din sfînta evanghelie de azi. Truda

ei a fost însă dramatică, avînd să înfrunte prejudecăți — oprobiul neamului ei, că cerea ajutor unuia de neam străin — și să se izbească — aparent — de zidul unei concepții exclusiviste, care o socotea *cîine*. Le-a învins, însă, pe toate prin: smerenia, stăruința, înțelepciunea și credința ei, și și-a cîștigat, în cele din urmă, *mărgăritarul*: „O, femeie, mare este credința ta, fie ție precum voiești!”

Din amîndouă pildele, cu cîștigarea celor două mărgăritare, deosebite ca formă, dar aceleași, în ultima analiză: *mîntuirea sufletului*, reiese un lucru, de mare însemnătate pentru toți care se frămîntă în aceeași nevoie: că găsirea *mărgăritarului de mult preț* (Matei 13, 46) e o împreună-lucrare a efortului personal cu harul lui Dumnezeu; că e un *permanent dialog* — ca cel al Cuviosului, care *vorbea cu Dumnezeu* și ca cel între Iisus și femeia hana-neancă — între Duhul Sfînt și sufletul creștinului, pînă la atingerea țintei, arătată de Sfîntul Pavel în apostolul de azi: „*Oricine este în Hristos este făptură nouă; cele vechi au trecut, iată toate s-au făcut nouă*” (II Cor. 5, 17).

*

DUMINICA XXXIV-a DUPĂ RUSALII — a Vameșului și a Fariseului

Evanghelia: Luca 18, 10—14; Apostolul: II Tim. 3, 10—15.

Subiecte: I. *Din evanghelie*: 1. Doi credincioși — în fața oamenilor și în fața lui Dumnezeu (10—14); 2. Eficacitatea rugăciunii (14). II. *Din apostol*: 1. Cucernicie (12); 2. Sfîrșitul răului — răul (13) III. *Din minei*: 1. Bărbăția morală (vec. stih. 3); 2. Îmblînzirea firii (canon, p. 5, slava); 3. Inima (ibid. p. 7, stih. 2). IV. *Din triod*: 1. Bunătățile fariseului și greșalele vameșului (canon, p. 6, slava); 2. Întruchiparea păcătoșeniei (ibid. p. 9, stih. 4); 3. Înălțare și cădere (hvalite, stih. 2).

Subiect tratat:

IN FAȚA SEMENILOR ȘI ÎN FAȚA LUI DUMNEZEU

„Doi oameni s-au suit în biserică să se roage”.

(Luca 18, 10)

Privindu-i, *ochiul și gîndul omului* ar fi putut socoti și glăsui astfel:

Uite Fariseul!... Ce om de vază, ce împodobit, ce curat și ce cucernic e! Se roagă, postește, dă zeciuială din tot ce cîștigă (v. 11—12), o *adevărată podoabă a Bisericii!*

Dar *uite și Vameșul!*... Ce mai caută și ăsta aici? Ce se face vama fără el, fără ochiul lui lacom și mîna lui hrăpăreacă? Ce-i mai trebuie biserică acestui netrebnic, care înșeală, minte, fură, și-și trădează neamul, vînzîndu-se străinilor?

Cam ceea ce spune și o cîntare bisericească, de azi, în cea dintîi parte a ei: „*Viața și-a petrecut fariseul cu bunătățile și vameșul cu greșelile*” (triod, canon, p. 6, slava).

Însă *pentru ochiul lui Dumnezeu*, care vede întru ascuns, lucrurile se răstoarnă, cum zice mai departe cîntarea: „*Ci acela întru înălțarea cea stricătoare de minte a luat smerenia, iar acesta s-a înălțat, arătîndu-se smerit cu mintea*”.

Același ochi al lui Dumnezeu vede, chiar pîntre noi, întruchipări ale păcătosului, ca cea arătată într-o altă cîntare a Triodului: „*Cu multă adunare de păcate îngreunîndu-mă, am întrecut pe vameșul cu prisoaseala răutății și am cîștigat și trufia cea mult lăudată a fariseului*” (canon, p. 9, stih. 4).

Pentru toate acestea, e suficientă și mîntuitoare rugăciunea smerită și frîntă de durere, a Vameșului din pragul bisericii din Ierusalim: „*Dumnezeule, milostiv fii mie, păcătosului!*”

*

DUMINICA XXXIV-a DUPĂ RUSALII — a Fiului risipitor.

Evanghelia: Luca 15, 11—32; Apostolul: II Cor. 6, 12—18.

Subiecte: I. *Din evanghelie*: 1. *Avuția* — zestrea sufletească (12); 2. *Aducerea aminte* — *putere salvatoare* (17—24); 3. *Renașterea* (24, 32). II. *Din apostol*: 1. *Reciprocitatea iubirii* (13); 2. *Instrăinarea de sine* (14); 3. *Adevărata fraternitate* (18). III. *Din minei*: 1. *Prietenie duhovnicească* — Leon și Paringorie (sinaxar). IV. *Din triod*: 1. *Frații — feciorii „Omului Dumnezeu Cuvîntului”* (sinaxar); 2. *Nesațiul păcatului* (ibid.); 3. *Bogăția sufletească* (hvalite, slava).

Subiect tratat:

ADEVĂRATA FRATERNITATE

„Și vă voi fi vouă Tată și voi îmi veți fi mie fiu și fete“.

(II Cor. 5, 18)

Duminica de azi, prin toate căile ei de învățătură, pune și dezleagă problema: *adevărata fraternități*.

In evanghelie se vorbește despre doi frați, fii ai aceluiași tată, deci frați după trup. Atras de vraja lumii, cel mai mic se desprinde, atât din legătura de fiu, cât și din cea de frate. Pe cât de îndurerat rămîne și așteaptă, însă, tatăl, pe atât de indiferent se arată fratele mai mare. Total absent la plecarea lui, devine rău și invidios la întoarcere, încît „s-a mîniat și nu voia să intre“ (v. 28) la ospățul bucuriei.

In minei se arată o prietenie duhovnicească între doi frați de călugărie: *Parangorie* și *Luca*. Primul moare mucenic. Al doilea „fiindcă n-a cîștigat și el aceeași cunună, cu amar suspina și se tînguia“ (sinaxar). Stătea mai mult la mormîntul prietenului său, unde „lăcrima și se aprindea inima lui de dorul muceniciei“ (ibid.), care însemna pentru el *întoarcerea acasă*, la Tatăl cel ceresc, și întîlnirea cu prietenul și *fratele lui de credință*.

Sînt doi termeni de comparație, ca două premize de silogism, ca să înțelegem, fraternitatea cea decurgînd din paternitatea divină, despre care vorbește Mîntuitorul la Matei 12, 50 și învață Sfîntul Pavel în apostolul de azi, zicînd: „De necurăție să nu vă atingeți și eu vă voi primi pe voi. Și vă voi fi vouă Tată, iar voi îmi veți fi mie fiu și fete“ (v. 17—18).

Pr. ZOSIM OANCEA

Biblioteca Mitropolitană Sibiu

DESPRE STILUL BIZANTIN

— CITEVA CARACTERISTICI —

Arta bizantină a fost multă vreme considerată ca o artă imobilă, statică, fără puterea de o se reînnoi în conținutul său de creație. Mai târziu, studiul istoriei artei bizantine i-a descoperit o infinită complexitate și suplețe, ca o artă capabilă să ofere spiritului uman emoțiile și valorile ei ziditoare. După cum afirmă Charles Diehl: „arta bizantină nu este deloc o artă născută moartă... este o artă viabilă, cu o dezvoltare... continuă și progresivă, cu evoluții și transformări succesive”.¹

În zilele noastre, în puține conștiințe mai stăruie ideea eronată a considerării stilului bizantin drept un stil relicvă al pantconului artistic al trecutului, ci dimpotrivă, asistăm la împodobirea locașurilor de închinare cu picturi ale stilului bizantin; pe de altă parte, asistăm la avîntul ostencililor de astăzi pentru restaurarea valorilor acestui stil, bogat existent în monumentele Patriei noastre.

Puterea de viață a stilului bizantin își are însă combustia mai mult în frumosul duhovnicesc pe care-l deține.

Frumosul acesta duhovnicesc este expresia plastică a fondului de idei pe care pictorii creștini l-au urmărit întotdeauna în operele lor, iar pentru realizarea acestui frumos, ei au procedat la o măiestrită încovoiere a formelor artistice în fața ideilor urmărite spre a le contura (a se vedea și I. D. Ștefănescu, „Pictura bisericească —, Gl. Bis. nr. 11—12, 1961).

Stilul bizantin este stilul unei arte eminamente creștină. Este stilul unei arte liturgice, al unei arte care oriunde și în orice s-ar manifesta, nu urmărește să rezolve decît legătura vie și continuă dintre Dumnezeu și credincioși, în efortul acestora din urmă de a se ridica la înălțimile pierdute prin păcat, de a se restaura și totodată și de a-l slăvi pe Cel de la care toate pornesc și la care toate se întorc. Ca nici o altă artă, cea bizantină urmărește nu atît redarea unei frumuseți exterioare, cît mai ales a unei frumuseți duhovnicești, existente numai în sfera de viață creștină.

Privită în scopul său de a înfățișa viața spirituală a creștinului în dorul său de a-l sluji pe Dumnezeu și de a ajunge iar la frumusețile paradisiace pierdute cîndva, se poate spune că arta bizantină ar fi preludiată de modestele desene din catacombe ale primilor creștini, desene care urmăreau mai mult să fie un cod de înțelegere între creștinii persecutați și să exprime activitățile lor duhovnicești, decît să slujească un interes estetic. Primii creștini făceau o cruce, un potir, un porumbel, un pește, un miel preînchipuindu-l pe Mîntuitorul, apoi cîte o figură de prooroc, mai apoi două-trei, pînă se înjgheba

¹ Charles Diehl: Manuel d'art byzantine. 2-e ed. Paris 1925, p. 4.

cîte o scenă cu o acțiune oarecare. Cu vremea, aceste desene au constituit o înțelegere a vieții creștine, sau a momentelor biblice, pentru neștiutorii de carte.²

Picturile în encaustică de la Fayum (Egipt sec. III d. Hr), constituie primele documente cunoscute, unde se disting cîteva caracteristici a ceea ce se va numi mai târziu *stil bizantin* care după ce creștinismul va căpăta libertatea (sec. IV), va sluji cu exclusivitate arta creștină. Cultul creștin simțind nevoia și avînd acum libertatea de a-și manifesta pietatea, venerația și căldura într-un cadru de măreție, va face să înflorească arta creștină, arhitectonică și decorativ-picturală.³ În locul modestelor picturi care decorau criptele și catacombele, apar biserici împodobite cu fresce, miniaturi, mozaicuri, care abundă în tonalități de culoare, predominînd albastru și auriu, ca simbol al splendorii cerești.

Din operele de artă creștină — creații ale unor meșteri de geniu — care au exprimat pietatea creștină din sec. IV—V și pînă astăzi, putem desprinde caracteristicile stilului bizantin, cum au apărut, cum au evoluat, cum s-au adăugat cîte una la celelalte și *care este îndeosebi rostul lor*.

Stilul bizantin este, întîi de toate, o simeză între caracteristicile picturii egiptene și ale sculpturii antice grecești, mai precis, dintre desenul cloazonat⁴ egiptean și formele anatomice ale sculpturii grecești, (picturile în encaustică de la Fayum evidențiază aceasta).

În arta bizantină, întîlnită fie în pictura propriu-zisă cu culori de paletă, fie în mozaicuri, canonul grec al proporțiilor și al raporturilor dintre elementele componente ale trupului omenesc, se constituie bază de plecare în realizarea de desene, dar ca și în pictura egipteană, fața rămîne imobilă (fața rămîne de obicei în profil față de corp, care se redă în poziția privită din față. Ex.: scenele egiptene; vînătorile lui Ramses, figuri de pe ceramică etc.).

Important — și aceasta constituie o nouă caracteristică — în bizantinism este *gestul*, care dă semnificație picturii. Poziția, sau surprinderea unei mișcări a capului, sau a mîinilor sînt singurele grăitoare ale ideii urmărită în pictură. Ca exemplu de gest menționăm: fie aplecările pînă la unghi drept și întinderea mîinilor apostolilor spre trupul adormit al Maicii Domnului, fie pe Mîntuitorul în scaunul de judecată, unde cu mîna dreaptă ținută cu podul palmei deschise, exprimă un gest de bunăvoință, de chemare și de primire la El a celor vrednici, iar cu mîna stîngă, cu palma întoarsă și degetele văzute pe partea unghiilor, puțin înclinate, arată îndepărtarea, neprimirea celor păcătoși.

Urmărind să exprime strădaniile și năzuința creștinului de a fi părtaş la lumina fără de amurg și la boarea primăvărată a Paradisului, arta bizantină se mai caracterizează prin *hieratismul figurilor*.⁵ Acest hieratism, pe care-l au ca întipărit pe față chipurile de sfinți, nu este altceva decît transfigurarea pe care o capătă cel care s-a nevoit a fi aproape de Hristos. Hieratismul acesta era tehnic redat în primul rînd prin modificarea canonului grec.

2 Charles Diehl, op. cit., p. 2.

3 Idem, ibidem, p. 4.

4 Cloazonul=dungă de culoare ce delimitează figurile.

5 Hieratismul figurilor=caracterul liturgic, bisericesc, serafic, duhovnicesc al figurilor în pictura bizantină.

Acest canon prevedea ca lungimea ochiului să se poată cuprinde de cinci ori în lăţimea feţei. Mărind acum această lungime — în aşa fel ca un ochi să poată intra de 3 ori în lăţimea feţei — ochiul acesta de proporţii mai mari, sugerează ochiul egiptean mare şi pietat din faţă. Mărimea ochilor face elocvenţă transfigurarea. Tot pentru exprimarea acestui hieratism, figura sfântului apare ca neterminată, în înţelesul că toate strădaniile modelului şi realizarea sa completă şi definitivă se împlinesc abia în lumea de dincolo. Picioarele au tălpile înclinate, ca stînd pe vîrfuri, simbolizînd avîntul de care este cuprinsă fiinţa sfântului în dorul de Cer. Tot în acelaşi scop şi linia pămîntului nu trece niciodată înălţimea genunchilor, lăsînd să se înţeleagă că sfîntul mai e legat de pămînt prin cîteva funcţiuni biologice, restul fiind trăitor în altă lume, cu alte valori şi alte frumuseţi.

Cu aceste cîteva caracteristici se prezintă arta bizantină pînă la căderea Constantinopolului sub turci (29 mai 1453).

După înfrîngerea creştinătăţii în acea parte a lumii, Biserica pravoslavnică rusă, nestăpînită de nimeni, ţine ridicat steagul dreptei credinţe şi continuă să-şi facă din arta liturgică, mijloc de expresie a credinţei, dar peste trăsăturile vechi, bizantine, adaugă o pecete proprie, care pune începuturile unui stil neobizantin, trăitor şi întîlnit adesea şi astăzi. Pornind de la ideea duhovnicească: *Isus e pîinea vieţii*, sau, pe plan imediat, că *pîinea* este elementul nutritiv de bază al vieţii şi pentru că este necesar *grîul* renunţă la canonul grec — în care capul era a opta parte din lungimea corpului şi distanţa dintre umeri de două ori, sau peste două capete, iar la bazin sub două capete — şi înscriu trupul sfântului în conturul prelungit al unui *bob de grîu*. Acum, lungimea trupului va depăşi 9 capete, mergînd chiar pînă la 11, la umeri va fi mai strîmt, iar la bazin mai lat (invers decît în canonul grec), încît hieratismul va fi exprimat acum prin alungirea feţei şi a întregului corp, prin slăbirea uneori, parcă, pînă la transparenţă a elementelor anatomice. Păstrează din arta grecească grandiosul. În această pictură neobizantină, privirea ochilor nu mai este orientată înainte, ci, prin situarea pupilei spre extremităţile globului ocular şi nu la mijlocul lui, privirea devine mai adîncă şi chipul mai pătrunzător.

Acest hieratism este purtat de trupuri şi chipuri uscăţive, în care materialitatea mai serveşte numai ca purtătoare a vieţii fiziologice şi slăbiciunea lor fizică era redată prin linia costumaţiei care le acoperă. Faldurile vestimentelor sînt redată prin linii alăturate unite la bază, printr-o buclă cu convexitatea în jos, indicînd slăbiciunea. Mîna, cu degetele strînse în vechiul bizantinism, ridicată de Mîntuitorul la înălţimea gurii, ce înscria parcă în ea expresia de a atrage atenţia, pentru a fi ascultat, în pictura neobizantină desface degetele, care printr-o orizontalitate şi perpendicularitate a lor desenează o cruce, şi astfel întreaga mîna poartă semnificaţia unui gest de binecuvîntare.

Tot în pictura bizantină, veche sau nouă, perspectiva aşa cum o cunoaştem noi după legile ei, lipseşte. Lipsa de perspectivă, lipsa celei de a treia dimensiuni, *adîncimea*, şi lipirea spatelui sfântului de cer, preînchipuie integrarea învrednicitului în lumea cealaltă, participarea lui la viaţa paradisiacă încă din timpul cît trăieşte pe pămînt. El e astfel pictat pe cer, ca introdus în spaţiul acestuia, încît nu poate fi cuprins cu mîna pe dinapoia lui, ceea ce simbolizează faptul că lumea în care el este prins, în acelaşi timp cu vie-

țuirea pe pământ, este inaccesibilă celor care nu s-au ridicat la înălțimile spirituale ajunse de el.

Urmărind mai puțin emoții artistice, arta bizantină este o artă al cărei conținut bogat are pentru înțelegerea lui criterii duhovnicești care nu pot fi substituite cu cele necesare înțelegerii frumosului obișnuit.

Referitor la felul cum se pictează o biserică, la felul cum sînt dispuse scenele picturale și la legătura dintre ele, acestea nu se fac la întîmplare sau după bunul plac al pictorului. Așa cum însăși arhitectura Bisericii a cărei desfășurare trebuie să pornească de la Sfînta Masă din Altar, unde are loc *Iertfa de pe cruce, nesîngeroasă*, nu e la întîmplare — în care centrală este persoana Mîntuitorului — tot așa și pictura, prin desfășurarea scenelor ei urmează un anume tipicon. Fiecare persoană, fiecare moment, fiecare eveniment, cu importanța lor, au locul bine stabilit în această artă murală bizantină. Astfel, oricare ar fi locașul de închinare, o umilă biserică de țară sau o catedrală somptuoasă, pe turla principală (din naos) se află pictat Pantocratorul (conducătorul a toate), Mîntuitorul binecuvîntînd și oblăduind toată făptura. Pe perețele circular al turlei sînt înfățișate în primul rînd cetele îngeresti, Serafimi și Heruvimi; sub ei, Proorocii; apoi, în următorul registru, Sfînții Apostoli; iar în 4 puncte de la baza turlei, cei 4 Evangheliști, acolo unde întreaga construcție a bisericii are punctele de rezistență mai puternice.⁶

Oprindu-ne numai la aceste cîteva figuri și la dispunerea lor, înțelegem că Mîntuitorul e pictat în turlă ca Cel care este *Atoatestăpînitor*, care pe toate le veghează și pe toate cele bune le binecuvîntează; apoi Proorocii, care continuă momentele premergătoare în istoria mîntuirii; Apostolii, care sînt stîlpii principali în susținerea Bisericii lui Hristos; iar Evangheliștii, vestitorii învățaturii minunate a Acestuia. Între ei, cetele de îngeri, ca o simbolizare a liturghiei cerești, care se săvîrșește continuu în lumea nevăzută, spre slava Creatorului, în timp ce preotul oficiază în altar sf. Liturghie în prezența (în biserică) a poporului dreptcredincios. Cu un cuvînt „toată suflarea laudă pe Domnul”.

Pe pereții orizontali se desfășoară scene ale Vechiului și Noului Testament, la care se mai întîlnesc variate aranjamente ale pictorului, în funcție de arhitectura Bisericii și spațiul mural pe care-l folosește, fiind și acestea o adevărată artă în realizarea operei de către pictor, pentru a nu diminua, ci dimpotrivă a întregii valoare arhitectonică și monumentalitatea întregului lăcaș — pentru că și arhitectura, după cum s-a amintit, trebuie să îndeplinească criteriile de exprimare a duhovnicescului. Cupola din arhitectura bisericilor este o preluare a arcului coptic-egiptean și a celui persan,⁷ căruia Creștinismul îi dă semnificație duhovnicească. Arcul este expresia umilinței, dar și coborîrea lui Dumnezeu în lume, pe care o cuprinde și o îmbrățișează cu dragoste.

În întreaga pictură murală a unei biserici sînt reprezentate cele 5 regnuri care alcătuiesc creația mîinilor lui Dumnezeu: *Aurul* folosit, reprezintă *regnul*

6 A se vedea: I. D. Ștefănescu: *La peintures religieuses en Valachie et en Transylvanie depuis les origines jusqu'au XIX-e siècle*. Paris, Geuthner 1932, p. 432. Descriind cca 120 biserici și mînăstiri din România ca și cca 100 biserici și mînăstiri străine, se observă aproape la toate respectarea ordinei și dispunerii scenelor în formele arătate mai sus.

7 Charles Diehl: op. cit., p. 16.

mineral, ca cel mai pur și mai valoros element al acestuia; pictarea *viței de vie*, ca ornament — dar mai ales cu sensul de taină ca fiind aceea din care se scoate vinul. prefăcut apoi în sîngele Mîntuitorului —, e o reprezentare a *regnului vegetal*; mielul care-l preînchipuie pe Hristos, reprezintă *regnul animal*; omul, *regnul uman*; și, peste el „*regnul înger*“, prin *îngerii* care-l slăvesc continuu pe Dumnezeu-Creatorul, toate acestea minunat exprimate în cel de al doilea vers al *Lăudărilor* din cultul liturgic ortodox prin cuvintele: *toată suflarea și toată făptura să laude Sfînt Numele Lui*“.

Dacă pictura egipteană și sculptura greacă stau la baza desenului bizantin, pictura orientală inspiră bizantinismul în privința coloritului, care primește semnificații creștine. Pentru redarea zilei se picta fondul auriu, arătînd atît soarele ca izvor de viață, cît și preînchinuirea luminii paradisiace, de aceeași esență cu lumina Schimbării la Față a Mîntuitorului, pe muntele Taborului, iar pentru redarea nopții se picta fondul negru, cu pete aurii, ca un cer înstelat, simbolizînd „*lumina care în întuneric luminează și întunericul nu o a cuprins*“ (Ioan 1, 5). La pictarea unei scene petrecute într-un interior, se zugrăvea un foișor sau mai multe legate, parcă, cu niște servete sau draperii, sau niște peisaje (ex. Buna-Vestire). Cînd era o scenă de exterior, peisajul avea linii de clădiri, pomi sau chiar munți și ape.

Desfășurarea scenelor picturale este fragmentată cu coloane, ornamente, sau chenare, asemenea, parcă, întreruperilor din hasmele orientale, a căror desfășurare este o succesiune de momente și evenimente care desprinse din întregul conținut, pot avea înțelegere de sine stătătoare. Pictura bizantină exprimă istoria mîntuirii nu printr-o continuitate compactă, ci printr-una fragmentată. Această trăsătură este caracteristică neobizantismului, în care se pictează și scenele mai puțin importante.

Nu întotdeauna scenele pictate exprimă și în fond ceea ce arată desenul și culoarea lor. Ele adesea au înțeles alegoric. Bunăoară: *Păstorul cu mielul* este *Mîntuitorul*; iar *Maica Domnului, pictată deasupra bolții Altarului*, preînchipuie *Biserica*, în care s-a sălășluit Hristos cu trupul și sîngele Lui, care ne binecuvîntează și ne protejează ca un tainic acoperămint.

Cît de mult se oglindește cultul și viața creștină în arta bizantină reiese din faptul că operele ei au servit în foarte mare măsură drept izvoare pentru cercetători la stabilirea rînduicilor liturgice și chiar canonice de mai tîrziu.⁸

Întreaga artă bizantină cu arhitectura și pictura în desfășurarea ei pe suprafața pereților, exprimă momente și evenimente — cu ființe și fapte cerești și pămîntești — care alcătuiesc istoria mîntuirii, încît contemplîndu-o, orice privire a ochilor unui sfînt e o chemare la Hristos, după cum filfîitul oprit într-o aripă de înger e, parcă, un îndemn la apropiere de El și de continuă slavă închinată Lui.

Aceste criterii de interpretare a artei creștine pot să ofere inimilor curate și pioase cheile capabile să deschidă vistieriile ei bogate și să reverse harul dumnezeiesc în sufletul credincioșilor.

Pietot IOAN FULEA

8 I. D. Ștefănescu: „L'Illustration des Liturgies dans l'art de Byzance et de l'Orient. Bruxelles, 1932, p. 57.

UN EPISCOP NECUNOSCUȚ ÎN SCAUNUL BALGRADULUI ÎN PRIMA JUMĂTATE A SECOLULUI AL XVII-LEA?

Descoperirea întâmplătoare a unei pietre de mormânt cu inscripție în limba slavonă, în zidul turnului bisericii din Maieri Bălgradului (Alba Iulia), aduce noi date istorice despre viața culturală și spirituală a românilor din Transilvania, mai ales în legătură cu succesiunea mitropoliilor în scaunul de la Bălgrad. Asupra provenienței acestei pietre de mormânt nu mai încap discuții cunoscând faptul că însăși biserica din Maieri a fost construită parțial din materiale provenite de la vechea mitropolie a Bălgradului, construită de Mihai Viteazul și care începând din 1713, a trebuit să fie dărîmată, după cum ne spune Șincai: „s-au făcut un zid al cetății și zidindu-se cetatea în anul 1715, au trebuit să se strice”.¹ Tot ce s-a putut recupera din zidurile vechii mitropolii, piatră, cărămidă, ancadrame de uși și ferestre, pietre de mormânt, cruci de piatră din cimitir, precum și lemnăria s-au transportat în cartierul Maieri, unde s-au zidit „biserica cea de la Maieri Bălgradului, au făcut-o cu fundament slab, mică și întunecoasă”.² Gheorghe Șincai ia o atitudine critică față de dregătorii mitropoliei din acel timp care s-au mărginit să construiască în Maieri o biserică numai din material recuperat, folosind suma de 1300 florini, dată de statul austriac drept despăgubire pentru dărîmarea mitropoliei, în alte scopuri.³

Analizînd cu atenție parametrul exterior al bisericii din Maieri, nu numai că se confirmă izvoarele scrise, dar surprindem și alte amănunte semnificative. Constatăm anume că în prima fază de construcție a bisericii, prin 1714, s-au folosit numai materialele brute de construcție recuperate din vechea mitropolie și abia mai târziu, pe la 1761, s-au folosit pentru construirea turnului sub episcopul P. P. Aron⁴ și materialele care au avut în vechea mitropolie alte destinații: pietre de mormânt, cruci de cimitir etc. Menționăm că în afara inscripției, care face obiectul lucrării noastre, în zidurile interioare ale turnului se mai pot vedea bucăți din alte pietre tombale nerecuperabile, cel puțin în faza actuală.

În ceea ce privește inscripția noastră, ea a fost zidită pe latura de vest a turnului, în stînga intrării, la înălțime de 1 m de la pămînt. După o curățire prealabilă ea s-a putut cerceta amănunțit și fotografia (fig. 1). Are lungimea de 1,80 m și lățimea de 0,65 m. În partea superioară, se află singurul ornament, o cruce cu brațe duble încadrată într-un dreptunghi. Această cruce

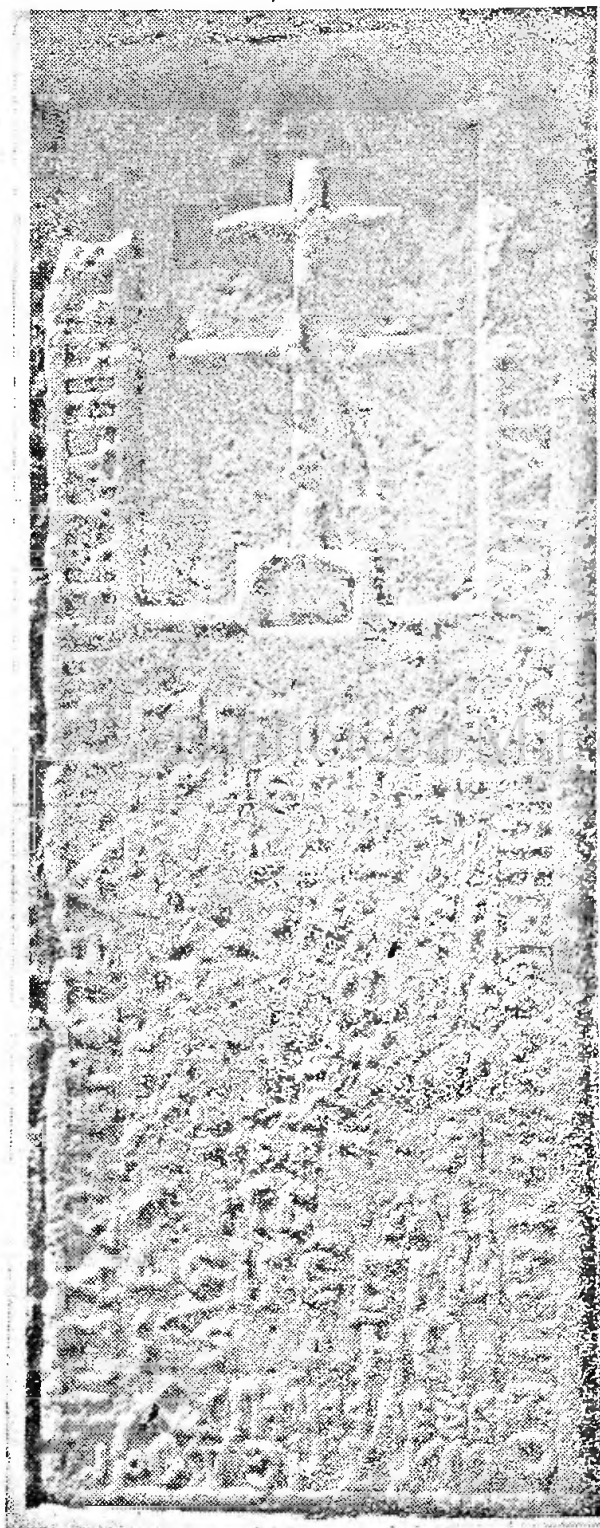
1 Gh. Șincai, *Hronicul românilor*, tom. II, Iași 1854, p. 263.

2 Gh. Șincai, *op. cit.*, p. 241—242.

3 Gh. Șincai, *op. cit.*, p. 242.

4 Aug. Bunea, *Episcopul P. P. Aron și Dionisie Novacovici*, Blaj, 1902, p. 313.

atît de caracteristică pe monumentele religioase din secolele al XVI-lea și al XVII-lea din țările române,⁵ are la rîndul ei în partea de jos un mic



dreptunghi, ce dă impresia unei baze de susținere. În stînga acestui mic dreptunghi se află două semne aproape zgîriate ce par dintr-o fază mai tîrzie și în nici un caz nu pot fi semnele meșterului pietrar. Laturile pietrei sînt marcate de jur împrejur de un mic chenar după care urmează cîmpul inscripției aranjat astfel: pe un brîu lat de 6 cm ce formează un adevărat chenar ornamental se desfășoară inscripția începînd din dreapta sus și se continuă de jur împrejur, după care trece în centrul pietrei într-un cîmp de 107×45 cm. Aici sînt săpate 11 rînduri de inscripție cu litere cirilice, care deși acestea sînt destul de mari, înalte de 6 cm și late 3,5—10 cm, au fost reliefate puțin adînc ceea ce a dus la ștergerea lor la cea mai mică ciocnire.

Citirea inscripției se face mai greu din cauza stării proaste a pietrei, mai ales în partea superioară, unde e complet spartă și în centrul inscripției, unde de asemenea este tocită parțial.

Traducerea inscripției este următoarea:

[„† A răposat roaba lui Dumnezeu Burde Ana din țară din Hunedoara și cu fiica ei Safira, în zilele lui Bethlen Gabriil crai, în timpul episcopului Kir Teoctist ... preot [Kir] Gheorghie, în anul [7131 iar], de la nașterea domnului 1622, luna decembrie 26 zile. Jupînița lui Alexe“.

Lipsa părții de la început nu îngreunează înțelegerea inscripției. Reiese deci că jupînița

5 În săpăturile executate de noi pe locul unde se afla altă dată Mitropolia lui Mihai Viteazul la Alba-Iulia am descoperit o piatră de mormînt din 1622 care are pe o față săpată aceeași cruce cu brațe duble.

lui Alexe, tot din Hunedoara, pune această piatră de mormînt pentru Ana și fiica sa Safira în anul 1622, 26 decembrie. Pînă aici totul corespunde cu datele inscripției, dar cînd ajungem la numele episcopului Teoctist se ivese o neconcordanță cu datele cunoscute pînă în prezent.

În scaunul mitropolitan din Bălgrad a existat un episcop cu numele de Teoctist, dar nu în 1622, ci mult mai devreme, pe la 1606 și pînă către 1614, cel puțin pînă în prezent cercetătorii sînt de acord cu aceste date.⁶ Chiar și dipticul mitropoliei din Bălgrad îl pune pe Teoctist imediat după Ioan de Prislop. Cipariu susține că dipticul e incomplet, iar pentru Teoctist dă anii de păstorire între 1605 și 1609.⁷ Șincai și N. Popea nu-l menționează în listele mitropoliților de Bălgrad.⁸ Se știe de asemenea că după Teoctist, foarte probabil în 1615, a urmat în scaunul Bălgradului Teofil, pe care principele Gabriel Bethlen l-a numit episcop și peste părțile de nord ale Transilvaniei după moartea lui Spiridon.⁹ Necunoscîndu-se încă data precisă a dispariției din scaun a episcopului Teofil și nici data înscăunării urmașului lui, episcopul Dosoftei la Bălgrad, s-au creat anumite confuzii în încercarea de a stabili ordinea și anii de păstorire a mitropoliților de Bălgrad. Tocmai în această situație inscripția descoperită la biserica din Maieri aduce date noi și importante în această problemă.

După episcopul Teofil inscripția noastră amintește în decembrie 1622 un nou episcop, ce pare a fi necunoscut pînă în prezent la Bălgrad, pe un al doilea Teoctist. Cert este că între anii dispariției lui Teofil, nestabiliți încă cu precizie, circa 1620, după Șt. Meteș,¹⁰ sau 1624 după Istoria bisericii,¹¹ și între anul venirii lui Dosoftei (1624) a existat o perioadă de cîțiva ani, foarte probabil între 1620 și 1624 în care nu se știe sigur cine era episcop la Bălgrad. N-ar fi exclus ca tocmai între acești ani să fi păstorit la Bălgrad acest Teoctist amintit la 1622 în inscripția noastră. Nu putem admite ideea, susținută cu tărie în Istoria bisericii¹² că Dosoftei a fost admis în calitate de arhieru ajutor pe lîngă episcopul Teofil urmîndu-i în scaunul Bălgradului. Mențiunea pe care se bazează această afirmație din 1620, o însemnare din socotelile Brașovului care menționează „vlădică al doilea ot Weisburg”¹³ nu ne dă numele acestuia deci nu poate fi luată ca o certitudine în acest sens. De asemenea știm că Dosoftei abia în 1622 vine din Moldova să ocupe un

6 N. Iorga, *Istoria bisericii românești și a vieții religioase a românilor*, vol. I, ed. II, București, 1929, p. 131; A. Bunea, *Vechile episcopii românești a Vadului, Geoagiului, Sîrbiașului și Bălgradului*, Blaj, 1902, p. 68—69; Ilarion Puscariu, *Mitropolia românilor ortodoxi din Ungaria și Transilvania*, Sibiu, 1900, p. 12; *Istoria bisericii române* (manual universitar), vol. I, București 1957, p. 360—361; Ștefan Meteș, *Istoria Bisericii și a vieții religioase a românilor din Transilvania și Ungaria*, vol. I, ed. II, Sibiu 1935, p. 506; Ștefan Meteș, *Mănăstirile românești din Transilvania și Ungaria*, Sibiu 1936, p. 293.

7 Timotei Cipariu, *Acte și fragmente latine românești*, Blaj, 1855, XIV.

8 T. Cipariu, *op. cit.*, XIII; N. Popeia, *Vechea mitropolie ortodoxă română a Transilvaniei, suprimarea și restaurarea ei*, Sibiu, 1870, p. 71—72.

9 *Istoria bisericii române*, p. 360—361; N. Iorga, *Istoria bisericii*, p. 231.

10 Ștefan Meteș, *Istoria bisericii...*, p. 506; *Mănăstiri românești*, p. 293.

11 *Istoria bisericii...*, p. 360—361.

12 *Ibidem*.

13 Șt. Meteș, *Istoria bisericii...*, p. 489.

scaun de episcop în nordul Ardealului.¹⁴ În acest sens trebuie menționat că în notița din 21 aprilie 1622,¹⁵ rămasă de la Dosoftei pe o psaltire slavonă, dintre multe titluri pe care și le dă, unele probabile, lipsește tocmai cel mai important, pe care nu-l avea încă. acela de vladică sau arhiepiscop de Bălgrad, titlu ce si-l atribuie abia după 1624, când intra-adevăr ocupa scaunul mitropolitan din Bălgrad.

Cunoscînd aceste date, dar mai ales bazîndu-ne pe informația din inscripția noastră, putem afirma că în seria episcopilor ce au păstorit la Bălgrad în prima jumătate a secolului al XVII-lea a fost și un al doilea Teoctist amintit în 1622. Despre persoana acestui episcop nu cunoaștem nimic în afară de mențiunea din inscripție. Să fi fost același Teoctist amintit între anii 1607—1614, care să fie păstorit și a doua oară? E o supoziție posibilă întrucît asemenea cazuri se mai cunosc. Dar e și foarte probabil că a fost un episcop nou cu o activitate redusă și cu puțini ani de păstorire, ceea ce a determinat, se pare, pe urmași să nu-i acorde o atenție deosebită și în consecință să nu fie amintit în alte izvoare documentare. Cert este că după Teofil și înaintea lui Dosoftei în scaunul Bălgradului se afla episcopul Teoctist.

În consecință seria episcopilor de Bălgrad în prima jumătate a secolului al XVII-lea ar trebui să arate astfel:

Ioan de Prislop (1585 circa 1606)

Teoctist I (1607 circa 1614)

Teofil (1614 circa 1620)

Teoctist II (sau Teoctist I a doua oară circa 1620—1624)

Dosoftei (1624—1627)

Ghenadie de Brad (1627—1640)

Ilie Iorest (1640—1643)

Simion Ștefan (1643—1656) etc., etc.

Analizînd inscripția descoperită la biserica din Maierii Bălgradului obținem și alte date istorice importante. În primul rînd, ea ne dovedește existența încă în prima jumătate a secolului al XVII-lea în părțile Hunedoarei a unei mici nobilimi românești care-și menține privilegiile, titlurile tradiționale. De-functele sînt de „Țara Hunedoarei”, iar Alexeia este soția unui jupan local. De asemenea numele de Ana, Safira, Alexe sînt curat românești, ceea ce indică originea lor străveche pe aceste meleaguri. Această mică nobilime nu era lipsită de mijloace materiale întrucît o parte ține să-și sape pietre funerare și să fie îngropată în biserica mitropolitană a Ardealului și în alte mînăstiri și biserici românești.¹⁶ Menționăm de asemenea în inscripție prezența ambelor sisteme de datare, în rit ortodox, după anul de la facerea lumii și în cel latin, de la nașterea lui Hristos, acesta din urmă fiind cel oficial întrebuintat în cancelaria principilor. De asemenea, tot de datare ține înserarea în textul inscripției a persoanelor oficiale în momentul încetării din viață a defunctului, în cazul nostru sînt trei: principele Gabriel Bethlen, episcopul Teoctist și preotul Gheorghe. Un amănunt interesant ni se pare tocmai prezența acestui

14 N. Iorga, *Istoria bisericii...*, p. 232—233; A. Bunea, *op. cit.*, p. 78; N. Dobrescu, *Istoria bisericii române*, Vălenii de Munte, 1912, p. 58—59.

15 N. Iorga, *op. cit.*, p. 233—234; A. Bunea, *op. cit.*, p. 78.

16 Astfel de pietri funerare găsim în bisericile de la Prislop, Teiuș, Alba-Iulia, Hunedoara, etc.

preot Gheorghe care avea titlul de Kir (domn) între persoanele oficiale. Cu siguranță el a avut o oarecare legătură și ar putea să fi îndeplinit funcția de vicar episcopesc pe lângă mitropolitul Teoctist. Considerăm că notița din 1620 prezintă în socotelile Brașovului care amintește un „vlădică al doilea ot Weisenburg”,¹⁷ indică pe acesta sau un caz asemănător și nicidecum un episcop ajutător

Privită în ansamblu inscripția descoperită în zidul bisericii din Maierii Albei, cu toate că e incompletă, va rămîne și pe mai departe un document istoric prețios ce reliefează cîteva aspecte importante din viața socială, culturală și religioasă a românilor din Transilvania în prima jumătate al secolului al XVII-lea.

Prof. GH. ANGHEL

Biblioteca Mitropolitană Sibiu

17 Șt. Meteș, *Istoria bisericii...*, p. 489.

PRAZNICARUL DE LA AGIRBICI-CLUJ

Între cărțile de cult folosite în biserica parohială din Dîngău, județul Cluj, se afla pînă pe la începutul acestui veac un minei-manuscris,¹ care prin vechimea și făctura caligrafică prezintă un interes deosebit pentru istoria Bisericii române din Transilvania.

Acest manuscris conține, după cum se arată în predosloviea sa, un minei „izbrănit”, adică „ales pe scurt” sau selecționat, adică părțile principale ale slujbelor religioase la praznicele împărătești și la sfinții mai însemnați, pe lunile septembrie—august.

Textele cîntărilor, ale pericopelor biblice și ale îndrumărilor tipiconale sînt scrise toate în limba română și se referă, în ordinea anului bisericesc, la următoarele sărbători: Sf. Simion Stîlpticul, Nașterea Sfintei Fecioare, Ziua Crucii, Sf. Paraschiva, Sf. Dimitrie, Sfinții Ingeri Mihail și Gavriil, Intrarea în biserică, Sf. Nicolae, Tăierea împrejur a Domnului, Sf. Vasile cel Mare, Botezul Domnului, Întîmpinarea Domnului, Sfinții 40 de Mucenici, Bunavestire, Duminica Floriilor, Învierea Domnului, Sf. Gheorghe, Ispas, Nașterea Sf. Ioan Botezătorul, Sfinții Apostoli Petru și Pavel, Schimbarea la Față, Adormirea Maicii Domnului și Tăierea Capului Sf. Ioan Botezătorul.

Ca aspect exterior, manuscrisul este legat în volum cu coperti din lemn, îmbrăcate în piele cu decor încrustat, original. Formatul mare, de 20×32 cm, conferă volumului o înfățișare proporționată și ușor de mînuit. Volumul mai păstrează 113 file, dintre care primele două și ultimele șase sînt nenumerate. Ultima pagină se termină cu peasna 9 irmos la Joia Sfințelor Paști. Paginile scrise sînt împărțite pe două coloane, avînd circa 40 rînduri, scrise cu cerneală neagră și roșie, în caractere chirilice majuscule.

În corpul textului apar numeroase ilustrări grafice colorate în negru, roșu, verde, galben etc., reprezentînd frontispicii, figuri, inițiale înflorate etc.

Fila a doua (nenumerotată) are pe față predosloviea iar pe contrapagină stema Munteniei, încadrată de inițiale și stihuri adecvate. Ambele pagini sînt ornate cu chenare stilizate.²

Cuprinsul predosloviei, al însemnărilor din josul paginilor 4—26 și al celei de pe față interioară a copertei din spate ne aduce unele informațiuni referitoare la persoana copistului și la soarta manuscrisului său. Pentru aceste considerente reproducem mai jos acele însemnări, păstrînd ortografia originală.

Predoslovie.

„Cu ajiutorul lui Dumnezeu începem a face Mineiu izbrănit pe praznice împărătești și la sfinții cei numiți, pre limbă rumânească, pre număr cum să

1 În prezent, în Biblioteca Mitropoliei, Sibiu, cota Ms. 309.

2 Vezi ilustrațiile.

va afla înainte scris acum scris de mine smeritul între preoți popa Ion dela Agribici. În zilele prealuminatului și biruitoriului a toată țara Ardealului și împăratul Romei Carolus. Fiindcă vlădică Preaosfințitul și de Dumnezeu alesul părintele pater Iatachi Ioan, fiind sfințiasa la Beciu, întru numărul anilor dela zidirea lumii 7230. Iară dela Intruparea Domnului și Mântuitoriului nostru Is. Hs. 1723. Și sau început în luna lui decehmвриe în 4 zile, în sat în Agribici din sus de Gilău. P.I.L.D.F. †.

Paginile 4—26.

„† Cu vreaarea Tatălui și cu ajiutoriul Fiului și cu săvârșirea Sfântului Duh făcutusau și sau isprăvit această sfntă carte anume prăznicariu rumănesc de mine smeritul între preoți popa Ion dela Agribici și sau făcut pe sama robului Dumnezeu Lupșe Găvrilă de la Bedeci și sau dat la sfnta besereacă din Bedeci de pomana dumisale și a soțului dumisale și a băiaților lui și ce preot va fi de va sluji la acea sfntă besereacă să fie dator a pomeni aceasta nume Găvrilă și soțu lu Ioan și ficiorul lui Antonie și fiica lui Anuță Nicula și părinții lui Lupea Mărie și socri mie Pavel Anuță și fratemieu Ion și cine sar ispiți a o zmiți această carte del besereacă din Bedeci sau să o schimbe sau să o vază sau să o streineaze în vrun feal de chip, unul ca acela să fie trecleat și procleat și anathema blăstămat și afurisit de putearea lui Dumnezeu și de tine oț și de rugăciunile ces întrăceastă carte săi fie parte cu Arie cel neoredincios și cu Iuda vânătoriul lui Hs. Fără numai să o lase lomoșie în sfnta besereacă în Bedeci. Amin. Leat 7233.1728 mșta februar 7 zile“.

Fața copertei din spate.

„Anul 1724 mșta septemвриe 22 de zile. Să se știe că această sfntă și dmezăiască carte anume mineiu izbrănit pe praznice iaste a lui popa Ion din Cluj Mănăstur carele au poporât în Agribici din sus de Gilău. Făcută cu mâna mea“.

Deși grafia acestor însemnări este diferită, nu există îndoială că ea aparține aceluiași scriptor, popa Ioan din Cluj-Mănăstur, despre care istoricul Nicolae Iorga ne spune că în 1722 „scria slavonește“³.

Acest popă Ion a preoțit, sau după cum spune el, a „poporât“ în satul Agribici, „în sus de Gilău“, din județul Cluj. Aici a început el să scrie, la 4 decembrie 1723, „pre limbă rumânească“ mineiul său, despre care adaugă, în 22 septembrie 1724, că această carte îi aparține lui, fiind făcută „de mâna“ lui. Iar după patru ani, adică în februarie 1728, popa Ion de la Agribici dă „această sfntă carte“ la biserica din Bedeci, sat apropiat de Agribici.

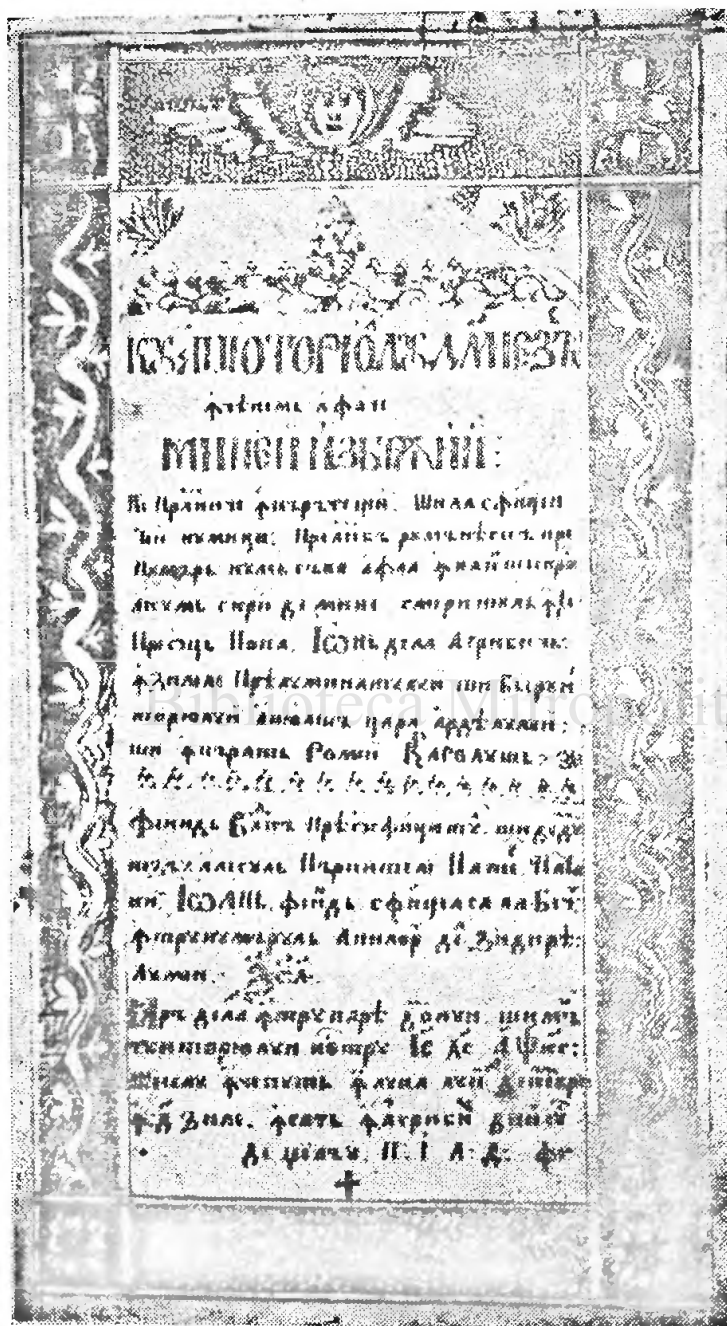
Faptul că popa Ion spune despre sine, în 1724, că este din Cluj-Mănăstur, unde prin 1733 va fi scaun protopopesco unit,⁴ ca și menționarea — în predoslovie — a episcopului unit Patachi Ioan, după aceea a împăratului Carol VI, nu constituie o dovadă că popa Ion a fost unit. Menționarea domnitorului țării Ardealului și a episcopului unit, singurul episcop român din vremea aceea, este dictată de determinarea cronologică a întocmirii mineiului manuscris.

Mai semnificativă ni se pare în schimb reproducerea stemei Țării Românești, deși încadrată de inițialele domnitorului Carol VI și a episcopului Pa-

³ N. Iorga, *Istoria bisericii românești și a vieții religioase a românilor*. Ed. II, vol. II, București, 1930, p. 46.

⁴ Șematismul venerabilului cler al Archidiecesei metropolitane greco-catolice române de Alba-Iulia și Făgăraș pre anul Domnului 1900 de la sânta unire 200. Blaș, p. 230, 240.

tachi, imagine care ne sugerează orientarea confesională a scriptorului către Muntenia ortodoxă.



Înclinăm să credem că popa Ion a fost ortodox și pentru faptul că atât parohia Agîrbici, unde a păstorit el, cât și cea din Bedeci, căreia îi destinează mineiul său, au fost dintotdeauna ortodoxe, rămânând statornice în credința strămoșească, în ciuda ofensivei catolice latinizante, dezlănțuită în Transilvania în prima jumătate a secolului al XVIII-lea.⁵

În această epocă, guvernul catolic ardelean luase măsuri repetate, urmate apoi de însuși episcopul unit Patachi, de a se opri introducerea în Transilvania a cărților „schismatice” de peste munți. Totuși, acele măsuri nu avură efect deplin și românii ardeleni, ortodocși și uniți, refuzau să folosească la slujbe cărți latinești, catolice, preferînd să cumpere, la prețuri mari, tipăriturile bisericești muntene din epoca lui Șerban Cantacuzino și a lui Constantin Brîncoveanu.⁶

A fost firesc, deci, ca în aceste împrejurări, românii din satele județului Cluj, lipsiți de posibilitatea de a-și procura cărți liturgice din Țările Românești, interzise și scumpe, să se vadă nevoiți să împlinească aceste lipsuri prin

6 Iorga, op. cit., p. 106.

producerea de manuscrise, așa cum a fost cazul și cu mineiul făcut de popa Ion din Mănăstur.

Insemnările scrise de popa Ion pe mineiul său, potrivit cărora acesta a fost „scris” sau „făcut de mână” lui, și nici pasajul din predoslovie, după care ar fi făcut acest minei „pre limbă rumânească” nu sînt o dovadă că popa Ion a tradus el însuși acest minei din slavonește, chiar dacă, așa cum s-a arătat, la 1722 el „scria slavonește”.

Rămîne astfel, deschisă problema dacă popa Ion a fost numai un copist-caligraf sau dacă a tradus el însuși mineiul izbrănit din 1723.

Se știe că în acea vreme se desăvîrșește procesul de naționalizare a slujbei bisericești, datorită traducerilor românești a cărților de cult. Între aceste cărți, popa Ion putea să fi cunoscut Mineiele tipărite în 1698 de episcopul Mitrofan al Buzăului sau Antologhionul tipărit în 1705 la Rîmnic de Antim Ivireanul. În-să aceste tipărituri nu aveau toate părțile slujbelor traduse în românește, așa cum le are mineiul popii Ion.

Nu este însă exclus, ca „smeritul între preoți” popa Ion din Mănăstur să fi copiat sau chiar diortosit alte mineie sau antologhioane românești manuscrise, cum era bunăoară acel Antologhion

sau Mineiu ales pre scurt (1702—1715), tradus în românește după un original slavon, de popa Chirilă din Aciua, în varmeghia Sătmărulei.⁷

Incheiem, deci, această succintă comunicare, observînd că mineiul scris de popa Ion în 1723 a îndeplinit un rost însemnat în viața religioasă —

⁷ Ibidem, p. 46.



timp de peste două secole — a credincioșilor români ortodocși din satele Agîrbici, Bedeci și Dîngău. Adăugăm că, în împrejurări încă necunoscute, mineiul popii Ion a trecut pe la mijlocul veacului trecut din posesia parohiei Bedeci, unde păstorea atunci preotul Vasile Teotelecan (1839—1853), în acea a filiei Dîngău,⁸ unde s-a păstrat, după cum am arătat, pînă la începutul acestui veac.

PARTENIE POP

Biblioteca Mitropolitană Sibiu

⁸ Universalis schematismus ecclesiasticus et litterarius graeci non uniti ritus i. regni Hungariae et m. principatus Transilvaniae. Budae 1843/4, p. 142.

ÎNALT PREA SFINȚITUL MITROPOLIT DR. IUSTIN MOISESCU — SEXAGENAR —

Vredniciile omului nu sînt „aduse de o viață îndelungată, nici nu le măsori după numărul anilor. Înțelepciunea este la om adevărata cărunteță și vîrsta înaintată însemnează o viață neîntinată”, — spune dreptul Solomon (Înțelepciunea lui Solomon 4, 8—9). Cînd aceste însușiri împodobesc făptura celui vîrstnic, atunci — tot Scriptura de Dumnezeu insuflată rînduiește — înaintea unuia că acesta „să te scoli, să cinstești fața lui” (Levitic 19, 32).

Facem bucuros acest lucru, acum cînd — la 6 martie 1970 — Înalt Prea Sfințitul Mitropolit Iustin al Moldovei și Sucevei împlinește vîrsta de 60 de ani.¹ Avem motive speciale să facem — discret și cordial — această subliniere cu deosebire noi, cei ce slujim Biserica și Patria, în cadrele Patriarhiei Române, în tărîmurile românești de dincoace de Carpați.

Într-adevăr, pentru noi toți, I. P. S. Mitropolit Iustin Moiescu a fost darul de preț pe care Biserica soră de dincolo de creste i l-a făcut Bisericii ardelenene. Dacă interese superioare bisericești au cerut ca acest dar să ne fie luat înapoi, noi nu putem uita că a fost luat înapoi de la noi. Și l-au luat împodobit cu toate însușirile unei personalități de ierarh care promitea să aducă — în continuare și în perpetuă dezvoltare — servicii eminente Bisericii străbune și, prin ea, Patriei.

Ales — cu unanimitatea voturilor Colegiului Electoral Bisericesc — arhiepiscop de Alba-Iulia și Sibiu și Mitropolit al Ardealului în ziua de Duminică, 26 februarie 1956, iar Duminică, 18 martie 1956 fiind înscăunat sărbătorește în jețul vlădicesc cinstit de mitropoliții Andreiu Șaguna († 1873) și Nicolae Bălan († 1955), I. P. S. Mitropolit Iustin a păstorit puțină vreme în Ardeal. Dar reușita și valoarea unei misiuni nu e în funcție de durata ei. Idealul vieții e acela de-a excela în purtarea sarcinilor asumate, de-a le duce la îndeplinire după voia lui Dumnezeu și spre folosul obștesc.

Arhipăstor cumpănit, prevăzător și înțelept, cu tinerească însuflețire și cu un optimism care nu se încovoia în fața dificultăților firești, I. P. S. Sa a știut să adune laolaltă cele ce încă mai erau deschilinite, în scopul consolidării și desăvîrșirii unității noastre bisericești refăcută în anul 1948 după două sute

cinci zeci de ani de luptă, de suferințe și de speranță. Acestui scop i-a fost dedicată și publicarea cărții „Cînd frații sînt împreună” (Sibiu 1956, p. XIV+316).

Constatînd că frumoasa noastră Catedrală mitropolitană din Sibiu avea nevoie de lucrări de renovare, I. P. S. Mitropolit Iustin a făcut fără preget pregătirile și demersurile trebuincioase la forurile competente, spre a obține ajutor în scopul reparării și pictării ei.

Memoria marelui său înaintaș de scaun, Mitropolitul Nicolae Bălan, a cinstit-o, între altele, prin publicarea și prefățarea unui volum omagial de proporții impunătoare (pagini XXXII+444, format mare), apărut sub egida redacției „Telegrafului Român”.

Preoțimea Bisericii noastre a primit un sprijin real, de mare eficiență, în exercitarea cu spor și înțelepciune a misiunii ei, prin publicarea lucrării intitulată „Catehismul creștinului dreptcredincios” (Sibiu 1956, pagini 132).

La înființarea Fondului misionar central al Bisericii Ortodoxe Române — din care sînt ajutorați preoții parohiilor aflate în dificultate din punct de vedere material — I. P. S. Mitropolit Iustin a adus o contribuție decisivă.

A extins și adîncit colaborarea Bisericii noastre cu celelalte culte care sînt larg reprezentate în Ardeal și s-a străduit ca preoții noștri să se vădească în orice împrejurare — cu păstoriții lor cu tot — buni cetățeni ai țării și convinși luptători pentru pace.

Deosebită atenție a acordat bunului mers al Institutului Teologic de grad Universitar din Sibiu și Seminarului Teologic din Cluj.

La 10 ianuarie 1957, cu aceeași unanimă însuflețire, I. P. S. Sa a fost ales arhiepiscop al Iașilor și mitropolit al Moldovei și Sucevei, iar Duminică, 13 ianuarie 1957 a fost instalat solemn în scaunul vlădicesc pe care-l părăsise pururea pomenitul Mitropolit Sebastian Rusan († 15 septembrie 1956).

Simțămintele cu care se despărțea de vremelnica sa apostolie ortodoxă ardeleană le-a tălmăcit, mișcător, în mărturisiri ca acestea:

„Credincioși luminați, păstoriți de un cler învățat, ardelenii nutresc o evlavie înaltă, pozitivă, neaplecata spre manifestări îndoielnice. La orașe ca și la sate, ei participă în mare număr la sfintele slujbe, arătîndu-se adînc pătrunși de adevărurile dreptei credințe.

Cum voi putea uita vreodată pioasa primire pe care mi-au făcut-o rășinării, așteptîndu-mă în genunchi, în biserica sub streașina căreia se află mormîntul marelui Șaguna, sau mulțimile de credincioși ce vin din zeci de sate la Mînăstirea Sîmbăta, unde odihnește mitropolitul Nicolae Bălan. Neșterse din memorie îmi vor rămîne de asemenea adunările de credincioși la slujbele religioase din Catedrala din Sibiu ori din Catedrala de la Blaj, din Alba-Iulia ori din Mediaș, din satele dintre Buzăie sau din Țara Bîrsei.

Dacă la toate acestea adăugăm și dragostea fierbinte pe care clerul și credincioșii o nutresc față de ierarhul lor, se va înțelege deplin greutatea ce o simt când mă rup de eparhia pe care am păstorit-o pînă acum". (Rev. „Mitropolia Ardealului“, anul II, 1957, nr. 1—2, ian.-febr., p. 135).

În vistieria duhovnicească a scaunului mitropolitan din Sibiu — a spus-o în aceeași cuvîntare (din 10 ian. 1957) — avea să rămînă „ferecată pentru totdeauna inima“ I. P. S. Sale.

A deținut, în continuare, locotenența Mitropoliei Ardealului pînă la alegerea (în 23 mai 1957) și instalarea (în 26 mai 1957) succesorului său, Mitropolitul Nicolae Colan.

*

O dată cu începătura ardeleană a apostoliei I. P. S. Mitropolit Iustin, a luat Jiință și revista „Mitropolia Ardealului“. Ea este astfel ctitoria I. P. S. Sale. Cuvîntul de îndrumare — luminos, succint și sobru — care este așezat pe frontispiciul ei (an I, 1956, nr. 1—2, sept.—oct., p. 3—4) reprezintă actul constitutiv al acestui amvon. Cu gîndurile trasate în slova temeinic gîndită a acestui cuvînt de îndrumare, înalții ierarhi care i-au urmat I. P. S. Mitropolit Iustin în jețul vlădicesc de la Sibiu au consimțit întru totul, socotindu-l de sine-înțeles pentru prelungirea în continuare a făgașului drept în care a fost așezată revista la înșiunțare.

Cu inimi înălțate, folosim acest prilej festiv pentru ca — împreună cu Arhipăstorul nostru iubit și prețuit — să cerem de la Dumnezeu îndelungare de zile pentru Înalt Prea Sfințitul Mitropolit Iustin al Moldovei și Sucevei, pentru ca la multele și valoroase realizări de pînă acum, să poată adăuga cu dovedita-i destoinicie — în țară și peste hotare — noi mărturii de slujire exemplară a Bisericii străbune și a Patriei noastre prospere.

Întru mulți și fericiți ani !

REDACTIA

1. Cîteva date biografice (pe care revista noastră acum are întîiul prilej de-a le încresta în paginile ei):

Născut la 6 martie 1910 în satul Cîndești (Muscel), după terminarea școalei primare a urmat cursurile Seminarului teologic (al orfanilor) din Cîmpulung-Muscel. Tatăl său, învățător, a căzut pe cîmpul de luptă în 1917, lăsînd în urmă o mamă cu mai mulți copii.

Absolvînd Seminarul teologic ca șef de promoție, în anul 1930 Patriarhia Română l-a trimis, ca bursier, pentru continuarea studiilor la Facultatea de Teologie a Universității din Atena (Grecia), unde și-a luat diploma de licență în teologie (în anul 1934) cu calificativul „arista“ (excepțional).

Între anii 1934—1936 a urmat studii de specializare pentru doctorat la Strasbourg (Franța), pe care le-a continuat apoi la Atena.

În iunie 1937 a obținut titlul de doctor în teologie la Atena, cu lucrarea „Evagrie Ponticul. Viața, scrierile și învățătura sa“ (în limba greacă, pagini 156), premiată de Academia Greciei.

Întors în țară, a funcționat ca profesor la Seminarul teologic „Nifon Mitropolitul“ din București și la o școală aparținătoare învățămîntului muncitoresc.

În anul 1938 a fost trimis de Patriarhia Română profesor de Studiul Noului Testament la Facultatea de Teologie ortodoxă din Varșovia (Polonia).

Izbucnind războiul și revenind în țară, a funcționat ca profesor de Studiul Noului Testament la Facultatea de Teologie din Cernăuți-Suceava și apoi la Facultatea de Teologie din București, pînă la intrarea în episcopat.

Principalele sale lucrări teologice — pe lângă amintita teză de doctorat — sînt:

— *Sfînta Scriptură și interpretarea ei în opera Sf. Ioan Hrisostom*. 1940, p. 120.

— *Originalitatea parabolilor Mîntuitorului*. R. Vîlcea, 1945, p. 50.

— *Activitatea Sf. Apostol Pavel în Atena*. Iași 1946, p. 228.

— *Ierarhia bisericească în epoca apostolică*. Craiova 1955, p. 80.

— *Simbolica*, de Hristu Andrușos. Traducere din limba greacă. Craiova 1955, p. 350.

A publicat apoi numeroase studii teologice în revistele centrale patriarhale și eparhiale-mitropolitane.

În viața Bisericii noastre, pe lângă activitatea de profesor de teologie, a mai avut și alte însărcinări. Astfel, în anul 1936 a făcut parte din biroul Congresului profesorilor de teologie ortodocși, care s-a desfășurat la Atena. A fost membru în comitetul de conducere al Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă și membru în comitetul de redacție al revistei „Biserica Ortodoxă Română”.

TELEGRAMĂ

Înalt Prea Sfinției Sale

Înalt Prea Sfințitului Dr. *Iustin Moisescu*

Mitropolitul Moldovei și Sucevei

Str. Ștefan cel Mare 47

I a ș i

Înalt Prea Sfinția Voastră,

Cu prilejul zilei de naștere și a împlinirii vîrstei de 60 de ani, Vă rog să primiți Înalt Prea Sfințite Părinte Mitropolit, cele mai sincere urări de mulți ani cu sănătate, pace, bucurie și rodnică arhipăstorire spre prosperarea Bisericii și Patriei noastre dragi, pentru promovarea înfrățirii și colaborării dintre Biserici și popoare în spiritul ecumenismului și păcii.

Ierarhii, clerul și credincioșii din Mitropolia Ardealului — Vă păstrează vie amintirea și recunoștința pentru bunele și multiplele inițiative și realizări pe care le-ați luat și împlinit ca arhipăstor al Mitropoliei noastre.

Proeminenta personalitate a Înalt Prea Sfinției Voastre s-a afirmat și se afirmă mereu cu vigoare în activitatea bogată din cadrul Mitropoliei Moldovei și Sucevei, în conlucrare cu ceilalți membri ai Sfîntului Sinod — în frunte cu Prea Fericitul Patriarh Justinian — în reprezentarea Bisericii și poporului nostru pe plan internațional, al ecumenismului și păcii.

Vă asigurăm Înalt Prea Sfinția Voastră de dragostea Noastră frățească și deplina colaborare în activitatea pe care o desfășurați cu atîta însofletire, competență și prestigiu în toate problemele de interes superior pe tărîm bisericesc, panortodox, ecumenist și patriotic.

Cu frățească dragoste întru Hristos Domnul.

Sibiu, 27 februarie 1970

† NICOLAE,
Mitropolitul Ardealului

PRAZNICUL ANULUI NOU LA CENTRUL MITROPOLITAN

De Anul Nou, joi, 1 ianuarie 1970, s-a săvârșit în Catedrala mitropolitană Sfânta Liturghie arhierească de către P. S. Episcop-vicar *Visarion*, înconjurat de următorul sobor: P. C. vicar arhiepiscopesc Traian Belășcu, P. C. preot al Catedralei Ioan Vlad, P. C. secretar arhiepiscopesc Filaret Costea, P. C. prot. pens. Asachie Marcovici, P. C. preot al Catedralei Ioan Gherghel, P. C. pr. doctorand Victor Bunca și C. arhid. Iosif Bolog, C. diaconi Constantin Voicu și Septimiu Velțan.

Răspunsurile, sînt date de corul Catedralei sub conducerea C. diacon Ioan Popescu.

La priceastă, predica praznicului o rostește P. C. preot al Catedralei *Ioan Vlad*.

La sfîrșitul Sfintei Liturghii, P. S. Episcop-vicar *Visarion* citește rugăciunea de la Te Deum-ul de Anul Nou.

Apoi, se fac îndătinatele polihroane pentru Î. P. S. Mitropolit Nicolae al Ardealului, pentru P. S. Episcop *Visarion*, pentru conducătorii Statului și pentru credincioși.

Îndată după aceea, are loc, la Reședința mitropolitană, îndătinata recepție de Anul Nou, la care participă preoți și credincioși din oraș.

În numele slujitorilor bisericești de la centrul Arhiepiscopiei, al clerului și credincioșilor, P. S. Episcop-vicar *Visarion* a spus următoarele:

„După datină, în acest prag de An nou 1970, ne-am întrunit aici preoți și mireni pentru un îndoit gînd, pe care vrem să-l ducem la îndeplinire în aceste clipe.

Primul gînd creștinesc, nobil și salutar este acela ca, în prima zi a acestui an pe care-l sărbătorim, anul 1970, să ne prezentăm ca reprezentanți ai clerului și poporului credincios din Sf. Arhiepiscopie ortodoxă română de Alba-Iulia și Sibiu și ai întregii Mitropolii a Ardealului, ca să-i aducem Î. P. S. Mitropolit Dr. Nicolae Mladin al Ardealului simțămintele noastre frățești și filiale de felicitare, de urări de bine, de cinstire, căci în numele veșnicului Arhiereu Iisus Hristos stă în mijlocul nostru și ne împarte toate darurile prin Biserica Sa sfîntă, de care avem nevoie pentru mîntuirea sufletelor noastre. Și o dată cu felicitările noastre călduroase, să-i prezentăm și asigurarea că vom duce mai departe steagul îndatoririlor noastre, fiecare la locul nostru unde ne-a rînduit Pronia cerească, și în acest an 1970, cu perseverență, cu conștiințiozitate, cu generozitate și dărnicie. Căci noi am constatat că orice succes necesită o activitate, necesită această generozitate, această dăruire, fără de care succes adevărat nu este.

Al doilea gând este acela de a privi, pe de o parte, retrospectiv la anul care a trecut, chiar și foarte sumar; pe de altă parte la anul care stă înaintea. A fost un an aniversar, a fost un an cu roade îmbelșugate. În acest an și noi, credincioșii, preoții și ierarhii Bisericii Ortodoxe Române, am adus contribuția noastră cu deplină dragoste și conștiințiozitate, muncind în ogorul Domnului și sprijinind, de pe poziția noastră preoțească și cetățenească, progresul, dezvoltarea și înflorirea multilaterală a țării noastre.

Și în acest an care s-a scurs, succesele noastre le-am bazat pe Evanghelia Domnului nostru Iisus Hristos, care a fost puterea și lumina noastră de fiecare zi și de fiecare ceas. Această Evanghelie a Domnului nostru Iisus Hristos dorim ca și azi, și mâine, și totdeauna să fie puterea, energia și lumina sufletelor noastre, a faptelor noastre, a vieții noastre în Iisus Hristos.

Am pășit în anul acesta, 1970, cu încredere și cu optimism, convinși fiind că forțele păcii au avut mari și negrăite biruințe și că ele sînt mai tari decît puterile întinericului și războiului.

Se cade să ne îndreptăm gândul nostru cu recunoștință și devotament către aceia care conduc destinele poporului nostru și să-L rugăm pe Bunul Dumnezeu să le dea sănătate, zile multe, ca să poată să muncească încă mult pentru poporul nostru și să ducă această operă măreață la bun sfîrșit.

Iată gândurile pe care am voit să vi le mărturisesc cu acest prilej.

I. P. S. Sale îi facem urarea din inimă să păstorească întru mulți și fericiți ani.

Tuturor vă doresc un an nou fericit de la Bunul Dumnezeu. Întru mulți ani !"

A răspuns I. P. S. nostru Mitropolit Nicolae al Ardealului, spunînd următoarele:

„Mulțumesc Prea Sfințitului pentru că, în numele tuturor, a exprimat sentimentele de filială dragoste față de persoana mea, care nu este așa de însemnată încît să merite prea multe laude.

Îi mulțumesc totodată că a făcut o privire de ansamblu asupra anului trecut și asupra perspectivelor anului pe care l-am început, din care a reieșit că atît în anul trecut, cît și în anul care vine, este o luptă în întreaga omenire între forțele care merg pe calea progresului, a binelui, a dezvoltării, și între forțele care vor să tragă lumea înapoi. Din această luptă avem încrederea, precum a spus și Prea Sfințitul, că în fiecare an forțele înnoirii, ale progresului, ale dezvoltării spre o viață din ce în ce mai luminoasă și mai fericită sînt mereu biruitoare.

Cred că este o coincidență foarte bună faptul că la Anul nou sărbătorim și ziua numelui lui Iisus, Pruncul care s-a născut în ieslea Betleemului. Căci în Evanghelia de azi ni se spune că Iisus-Pruncul sporea cu înțelepciunea și cu vîrsta și cu darul la Dumnezeu și la oameni (Luca 2, 40, 52). Așadar, este vorba despre creșterea, despre întărirea cu vîrsta, cu înțelepciunea și cu darul, a lui Iisus Hristos.

Și poporul nostru, poporul român a crescut de-a lungul secolelor și crește în epoca noastră într-un ritm accelerat, avînd în față ținta unei vieți din ce în ce mai bune și năzuind mereu să depășească ceea ce a realizat și să realizeze

Într-un ritm tot mai accelerat progrese mai însemnate către viața cea nouă, pe care o dorește și o construiește mereu.

Omenirea însăși este ca un corp unitar, care a crescut vreme de secole și crește și acum într-un ritm și mai rapid, îndreptându-se spre aceeași țință a unei vieți din ce în ce mai desăvârșite, din ce în ce mai plene, de libertate, de independență, de belșug material și spiritual.

Deci, senzația pe care o avem în vremea noastră este aceasta că totul e în mișcare, totul e în creștere, în dezvoltare. Această dezvoltare face ca, pe de o parte, să se înlăture cele ce împiedică mersul înainte, pe de altă parte să se întărească ceea ce ajută progresul. Așa cum copilul după ce a ajuns tînăr sau la maturitate, nu mai este copil și nu se mai poate îmbrăca în haine de copil, ci trebuie să se îmbrace ca un om mare, tot așa și societatea, și omenirea se eliberează de ceea ce constituie o piedică în dezvoltarea ei, de ceea ce nu corespunde cu studiul ei de dezvoltare, și caută noi căi, noi mijloace, noi posibilități, pentru a merge înainte.

Din expunerea Prea Sfințitului ați văzut ce frământări există în Bisericele din Apus. Ele se găsesc într-o criză profundă, care de fapt este criza întîrzierii de adaptare la situațiile noi care apar în întreaga omenire. Criza aceasta de adaptare face ca Bisericele să se simtă în urmă față de cerințele vieții de astăzi și credincioșii să se îndepărteze de Biserică în care nu găsesc răspuns la problemele vieții actuale. Lupta dintre forțe contradictorii în sînul Bisericilor din Apus este tot mai vie. Dacă, așa cum amintește Prea Sfințitul, în America Latină există episcopi și preoți care merg alături de forțele progresiste și care justifică revoluția pe baza învățăturii creștine, în același timp papa Paul a mers la Bogota ca, în cuvîntul lui, să condamne violența, revoluția (alături de papa sînt și unii episcopi și preoți conservatori).

Deci, două tendințe: forțele progresiste din sînul Bisericii catolice și forțele care se leagă de trecut.

Am amintit acestea, pentru că lupta dintre forțe contradictorii în sînul Bisericilor din Apus este un fapt pozitiv.

Ne bucurăm dar, că în perspectiva anului 1969 Biserica noastră și, cu ea, Mitropolia Ardealului, a fost încadrată în șuvoiul vieții celei noi din Patria noastră scumpă; la a cărei a 25-a aniversare au participat și clerul și credincioșii, în frunte cu Prea Fericitul Patriarh Justinian.

Ne bucurăm, de asemenea, că viața noastră bisericească în anul trecut s-a desfășurat în unitatea desăvârșită dintre cler, credincioși și ierarhi și că unitatea noastră bisericească în Legea strămoșească, unitatea tuturor credincioșilor români din țara noastră s-a întărit. Această unitate reprezintă un titlu de mîndrie pentru Biserica Ortodoxă Română și o bucurie că este împreunată cu libertatea, cu independența, cu autocefalia Bisericii.

Unitatea și libertatea pe care le-am cucerit de-a lungul secolelor, cu atîtea jertfe, în care ne-am integrat astăzi cu toții, sînt bunuri prea scumpe, pentru ca să le mai punem în discuție sau să îngăduim a fi puse în discuție, pentru ca să nu le apărăm împotriva oricui ar încerca să ni le răpească. Pentru aceasta noi toți fiii Bisericii, toți fiii Patriei noastre, facem zid într-o unitate indestructibilă.

Bazându-ne pe unitatea și libertatea noastră, întreținem relații de prietenie și colaborare pe linie bisericească cu toate cultele din țara noastră, pentru ca în unitatea dragostei lui Iisus Hristos și în unitatea dragostei de Patria noastră comună să muncim împreună și să sprijinim propășirea poporului. Totodată, întreținem relații frățesti cu toate Bisericele din alte țări, pentru ca să promovăm prietenia dintre poporul nostru și celelalte popoare și pacea și înfrățirea în întreaga omenire.

Acestea sînt liniile generale pe care Biserica noastră și Patria noastră au crescut în cursul anului 1969 și de la această creștere, care este rezultatul darului lui Iisus Hristos și al strădaniilor noastre, pornim la începutul anului 1970 ca să facem pași și mai mari în propășirea Patriei noastre scumpe, în viața bisericească, în relațiile ecumenice interne și externe și în relațiile cu toate popoarele, pentru ca pacea să se instaureze în lumea întragă.

Dumnezeu să ne ajute ca, așa cum Iisus Hristos a crescut cu înțelepciunea și cu darul la Dumnezeu să crească întreaga omenire și toate Bisericele în înțelepciune, în dar, în binecuvîntare.

Dumnezeu să fie binecuvîntat pentru toate și El să ne sprijinească în lucrarea noastră și în anul care vine!”.

PARTICIPANT

SAPTAMINA DE RUGĂCIUNE PENTRU UNITATEA CREȘTINĂ LA SIBIU

În ședința sa din 12 decembrie 1969, Sf. Sinod a hotărît ca — în contextul preocupărilor Bisericii noastre Ortodoxe Române pentru unitatea creștină și, prin aceasta, pentru întărirea păcii în lume — la sfintele slujbe din zilele de 18—24 ianuarie 1970 să se urmeze un program special.

Astfel, în Duminică din 18 ianuarie a.c., cu care a început această „săptămîină de rugăciune pentru unitatea creștină”, la Sf. Liturghie, la ectenia mare au fost introduse două cereri speciale; la pericopa de rînd a Apostolului s-a adăugat încă una din Epistola I către Corinteni; la pericopa de rînd a Evangheliei s-a adăugat încă una din Evanghelia după Ioan; la ectenia întreită s-au adăugat de asemenea două cereri pentru pogorîrea asupra noastră a duhului „cel bun al păcii, al înțelegerii și al bunei învoiri între oameni și popoare”.

Totodată, în această Duminică predica zilei a fost axată pe ideea unității creștine și a apropierii dintre oameni și popoare, iar după predică s-a rostit o mișcătoare rugăciune pentru întărirea activității lucrătorilor celor buni, (pentru) cei ce seamănă cuvîntul păcii, iubirii între frați și al bunei învoiri între oameni și popoare”.

Cu acest prilej, preoții și credincioșii noștri și-au împreunat rugăciunile lor pentru creșterea dragostei în Iisus Hristos și pentru pacea a toată lumea, rugăciuni pe care, de altfel, le facem la toate slujbele noastre.

La Centrul nostru arhiepiscopesc din Sibiu, acest program a luat un aspect de manifestare ecumenistă între Biserica Ortodoxă Română și Biserica Evanghelică-Luterană. Astfel Duminică 18 ianuarie a.c., la Sf. Liturghie arhierască săvîrșită în Catedrala mitropolitană de P. S. Episcop-vicar Visarion, a

asistat și o delegație a Episcopiei ev. lut. formată din Eminența Sa Episcopul Albert Klein, d-nii A. Hochmeister, Curator general și H. Binder vicar episcopesc.

A predicat P. C. pr. prof. M. Șesan despre unitatea Bisericii, însușire ce aparține ființei Bisericii așa cum a fost voită de Mîntuitorul Hristos. A arătat apoi contribuția Bisericii Ortodoxe Române la cauza unității creștine și activitatea ei în această privință atît în Consiliul Ecumenic al Bisericilor, cît și în relațiile cu celelalte Biserici creștine.

După terminarea serviciului divin, I. P. S. nostru Mitropolit Nicolae a prezentat credincioșilor pe distinsul oaspete al Bisericii noastre și a relevat semnificația săptămîinii de rugăciune pentru unitatea Bisericilor creștine.

I. P. S. Sa a spus următoarele:

Precum ați auzit din predica pr. prof. M. Șesan, în săptămîina aceasta în toate Bisericile creștine din întreaga lume, care aparțin diferitelor confesiuni se înalță rugăciuni către Dumnezeu, către Iisus Hristos pentru unitatea tuturor. Prin aceasta toți creștinii aparținători diferitelor Biserici recunosc că unitatea noastră a tuturor nu este atît nădejdea și rezultatul lucrării noastre omenești, cît, în primul rînd, ca nădejde și faptă se bazează pe darul lui Dumnezeu, pe lucrarea lui Dumnezeu, pe darul lui Iisus Hristos, care s-a rugat „ca toți să fie una” și care este cu adevărat centrul, temelia Bisericii creștine, căci unitatea creștină numai în Iisus Hristos se poate realiza și poate fi reală.

Deci în această săptămîină, începînd de astăzi și pînă în Duminica cealaltă, atîtea și atîtea suflete, își înalță rugăciunile către Iisus Hristos, către Dumnezeu pentru ca dragostea și pacea să se întărească între fiii Săi, între cei ce cred în El, pentru ca împreună, într-o unitate cît mai deplină, să-L preamărească pe Iisus Hristos și să arate lucrarea dragostei, a păcii și a înfrățirii în întreaga lume, în numele lui Iisus Hristos.

Acest lucru îl facem și noi aici, în Catedrala noastră și în toate bisericile din Patriarhia Română, îl fac și cultele conlocuitoare în Bisericile lor din țara noastră. Aceasta pentru că e de sine înțeles ca unitatea ecumenistă să nu se manifeste numai pe plan internațional, în întîlnirile de la conferințele ecumenice, de la „Conferința Creștină pentru Pace” sau „Conferința Bisericilor Europene”, ci să se manifesteze și pe plan local.

De aceea dorim să ne arătăm și noi aici, în mod concret dorința și strădania noastră ca rugăciunea lui Iisus Hristos pentru unitate să se împlinească, și ca înfrățirea noastră să fie din ce în ce mai vie și din ce în ce mai lucrătoare.

De aici bucuria de a avea astăzi ca oaspete, ca invitat al nostru, pe Eminența Sa Episcopul Albert Klein al Bisericii Evanghelice-Luterane de Confesiune Augustană din țara noastră. Legăturile noastre frățești sînt vechi, încît ceea ce facem acum, nu este ceva cu totul nou. Legăturile frățești dintre Mitropolia Ardealului și Episcopia Evanghelică-Luterană, legăturile dintre ierarhi, au fost întotdeauna prietenești, relații de respect reciproc, de conlucrare. Ele s-au întărit, s-au intensificat în vremea noastră, cînd au avut loc manifestări ecumeniste despre care v-am vorbit de fiecare dată sau la care ați luat parte în această catedrală, în care manifestări s-a arătat în mod mai deplin, frățietatea dintre Bisericile noastre, dintre ierarhi, dintre clerici și credincioși.

În această Duminică — prima a săptămânii de rugăciune pentru unitatea creștină, Eminența Sa, însoțit de doi reprezentanți de seamă ai Bisericii Evanghelice-Luterane, a fost de față la Sfânta noastră Liturghie și dorim să ascultăm un cuvânt al Eminenței Sale, prin care să se mărturisească dragostea care ne unește în Iisus Hristos. Pentru că toți ne bazăm pe Iisus Hristos, toți ne bazăm pe Evanghelia lui Iisus Hristos și în măsura în care trăim această Evanghelie, și în măsura în care ne adâncim în Evanghelia lui Iisus Hristos, în măsura în care nu mai viem noi ci Hristos viază în noi, în aceeași măsură ne simțim apropiați unii de alții, în aceeași măsură ne simțim mai una, mai frați.

Nădăduim ca prin darul lui Iisus Hristos, întâlnirea de astăzi și cuvântul ce-l veți auzi, va fi un semn al lucrării lui Dumnezeu, care — pe calea unității, a păcii și a înfrățirii — ne adună pe toți cei care dorim să ajungem iarăși „una” precum Tatăl și Fiul Una sînt. Amin.

În continuare, a vorbit Eminența Sa Episcopul Albert Klein, care a spus următoarele:

*Înalt Prea Sfințite Părinte Mitropolit,
Prea Sfințite Părinte Episcop-vicar,
Prea Cucernici și Cucernici Părinți.
Iubiți frați și surori,*

Îmi dau seama, că este ceva cu totul neobișnuit ca un slujitor al Bisericii evanghelice să ia cuvântul în catedrala ortodoxă. De aceea înainte de toate doresc să-mi exprim bucuria și mulțumirea pentru invitația, care ne-a fost adresată din partea Înalt Prea Sfinției Sale, a Mitropolitului Nicolae, de a participa la Sfânta Liturghie arhierească din această duminică în mijlocul acestei comunități, care s-a adunat pentru preamărirea lui Dumnezeu, pentru a asculta cuvântul Său sfânt și pentru a primi din acest cuvânt o îndemnare nouă pentru viața de toate zilele.

Îngăduiți-mi să vă mărturisesc în scurte cuvinte cum am înțeles chemarea pe care ne-o adresează Dumnezeu astăzi prin citirile din Sfânta Scriptură care ni s-au făcut în decursul Sf. Liturghii. Voi pleca de la întrebarea Apostolului Pavel: „Oare s-a împărțit Hristos?”

Apostolul Pavel era acela care a întemeiat comunitatea creștină din Corint. După plecarea lui au venit alți învățători creștini. Unii veneau din Ierusalim și țineau mult la Apostolul Petru, spunînd că el ar fi adevăratul apostol. Alții s-au atașat de un om de o cultură deosebită și de o elocvență convingătoare cu numele Apolo din Alexandria Egiptului. Iar alții spuneau că nu se țin de nici unul dintre acești apostoli, căci ei sînt ai lui Hristos.

La prima vedere ne pare că aceștia din urmă au avut dreptate. Dar nu este așa. Sf. Biserică de la începutul ei este o Biserică apostolică. Lor, Sfinților Apostoli, Domnul Iisus Hristos le-a încredințat Evanghelia. Lor le-a dat porunca: „Mergeți și învățați toate neamurile” (Matei 28, 19) și promisiunea: „Cel ce vă ascultă pe voi, pe Mine mă ascultă” (Luca 10, 16). De aceea noi nu putem să cunoaștem pe Domnul nostru decît prin mărturia Sfinților Apostoli și a tuturor părinților și a „învățătorilor care ne-au vestit cuvântul lui Dumnezeu” (Evrei 13, 7).

Dar ei nu ne-au vestit acest cuvânt ca să ne legăm de ei, ci ca să cunoaștem realitatea prezenței Domnului Iisus Hristos în lumea aceasta și în

viața noastră de toate zilele și ca să ne legăm de El. Legându-ne de El prin credința noastră, prin rugăciunile noastre și supunându-ne voinței Sale, trăim în Sfânta Biserică apostolică, care nu este împărțită, ci care este una; nu din cauză că noi putem s-o încheșăm, ci pentru că Domnul nostru Iisus Hristos ne privește pe noi toți care sîntem botezați în numele Său ca mădulare ale Trupului Său, cu care vrea să săvîrșească opera Sa de mîntuire. De aceea Sf. Pavel a putut să spună: „Sîntem ai lui Dumnezeu împreună lucrători” (I Cor. 3, 9). Bineînțeles, că fiecare din acești colaboratori are misiunea sa proprie după cum Dumnezeu l-a înzestrat cu daruri. Pavel a sădit, iar Apolo a udat, dar Dumnezeu a făcut să crească. Învățătorii au fost crescuți în împrejurări cu totul diferite, înzestrați cu daruri diferite — dar au mărturisit pe același Domn. Continuînd rîndul marilor învățători ai Bisericii, putem să spunem: într-un fel a vorbit Sf. Evanghelist Matei, altfel Sf. Evanghelist Ioan, altfel Sf. Ioan Gură de Aur, altfel Toma din Aquino, altfel Luther, altfel Calvin și altfel Nathan Söderblom, întemeietorul mișcării ecumenice moderne, dar toți au mărturisit pe unicul nostru Mîntuitor, pe Domnul nostru Iisus Hristos.

Și cum Domnul Iisus Hristos nu este împărțit, Biserica în calitate de Trup al Său este una.

*

Așa ne învață Sf. Scriptură. Dar realitatea în care trăim este alta.

Iubiți frați și surori, știm cu toții că această unitate s-a pierdut, nu fără vina noastră, a oamenilor, a creștinilor. Nu ar fi rău, dacă Biserica ar fi împărțită numai după felul diferit al obiceiurilor, cu care creștinii din întreaga lume preamăresc pe Dumnezeu, dacă ne-am cunoaște, ne-am înțelege, ne-am ajuta și ne-am strădui împreună pentru remedierea necazurilor de care suferă omenirea. Dar din păcate nu este așa. Și dacă totul s-ar petrece după firea noastră omenească, ne-am despărți tot mai mult. Prea ușor uităm, că sîntem copii ai aceluiași Tată și chemați în slujba aceluiași Domn. De aceea am venit noi astăzi în biserica dv., ca să ne exprimăm dorința de a aprofunda cunoașterea reciprocă, de a ne consulta în ceea ce privește slujirea comună și de a consolida astfel unitatea noastră creștină, deschizînd inimile Duhului Sfînt, acelei puteri dumnezeiești, care caută mereu să ne unească. Nu degeaba Domnul nostru Iisus Hristos înaintea Patimilor Sale s-a rugat Tatălui, spunînd cuvintele pe care le-am auzit și astăzi în Sf. Evanghelie: „Mă rog pentru cei ce vor crede în Mine... ca toți să fie una întru noi... ca lumea să cunoască că i-ai iubit pe ei, precum M-ai iubit pe Mine”. (Ioan 17, 20—23).

Dacă Dumnezeu-Tatăl ne iubește așa cum a iubit pe Fiul Său, atunci și noi trebuie să ne privim unii pe alții nu ca niște străini de-abia cunoscuți, ci din acea apropiere și cu acea înțelegere la care Domnul nostru Iisus Hristos ajută pe acei care supun voința lor voinței Sale. Privind mereu spre El și apropiindu-ne de El, noi ne vom apropia și între noi prin puterea și prin binecuvîntarea pe care o vom primi de la El.

Pacea lui Dumnezeu care covîrșește orice minte să vă păzească inimile și cugetele voastre în Iisus Hristos-Domnul. Amin.

Preoții și credincioșii prezenți în Catedrala noastră ortodoxă au trăit în această Duminică adevărate clipe de înfrățire ecumenistă.

LA CATEDRALA EVANGHELICĂ-LUTERANĂ

În Duminica zilei de 25 ianuarie a.c., Înalt Prea Sfințitul nostru Mitropolit Nicolae, însoțit de P. C. prot. stavr. Tr. Bélaşcu, vicar arhiepiscopesc și P. C. prof. Dr. Isidor Todoran, Rectorul Institutului nostru Teologic, a asistat la serviciul divin în Catedrala Episcopiei evanghelice-luterane.

La momentul potrivit, Eminența Sa Domnul Episcop Albert Klein a ținut predica zilei plecând de la cuvintele Sf. Apostol Pavel din epistola a doua către Corinteni (5, 14—21), subliniind chemarea Bisericii de a sluji împăcării credincioșilor cu Dumnezeu, slujind prin aceasta împăcării, iubirii și înnoirii oamenilor și popoarelor. Realitatea înnoirii noastre în Iisus Hristos este dată de făgăduința Domnului exprimată prin cuvintele: „Iată, toate le fac nouă” (Apoc. 21, 5).

Viața și slujirea Sfântului Apostol Pavel este o mărturie vie pentru realizarea acestei făgăduinți. Prin puterea transformatoare a dragostei lui Iisus Hristos, el a devenit un om cu totul nou, astfel încât ne mărturisește că „Dragostea lui Hristos ne stăpânește pe noi (...) cele vechi au trecut, toate s-au făcut nouă” (II Cor. 5, 14, 17).

Dumnezeu ne cheamă și pe noi toți la slujirea înnoirii care se lucrează prin fiecare cuvânt generos al nostru și prin fiecare faptă de abnegație și jertfire de sine a noastră. Această slujire se arată și în străduințele noastre ale tuturor de-a elimina prejudecățile dezbinătoare dintre Biserici și popoare.

Mișcarea Ecumenică a făcut un bun început pe această cale, îndemnându-ne să recunoaștem darurile diferite cu care Dumnezeu a înzestrat Bisericile. Creștinii diferitelor confesiuni au început să înțeleagă că în toate Bisericile se preamărește numele lui Dumnezeu și se propovăduiește cuvântul Său, care cheamă la împăcare și bunăînvoire între oameni și popoare.

Ca o manifestare vizibilă a bunei înțelegeri și a colaborării care se dezvoltă în spirit ecumenic între Biserica Ortodoxă și Biserica noastră evanghelică-luterană, avem în mijlocul nostru pe Înalt Prea Sfinția Sa D. Dr. Nicolae Mladin, Arhiepiscop de Alba-Iulia și Sibiu și Mitropolit al Ardealului.

Salutăm cu toată dragostea prezența Înalt Prea Sfinției Sale și a distinșilor însoțitori în Catedrala noastră episcopală și îl invităm rugându-l să ne împărtășească cuvânt de învățătură, prin care ne vom întări comunitatea dragostei noastre întru puterea harului lui Dumnezeu Tatăl, Fiul și Sf. Duh, silindu-ne să slujim apropierii și bunei înțelegeri dintre Biserici și popoare.

În continuare a vorbit Î. P. S. Mitropolit Nicolae, roșind introducerea și încheiere predicii în limba germană.

Î. P. S. Sa a spus următoarele:

În săptămîna aceasta, săptămîna rugăciunii pentru unitatea creștinilor, credincioșii din lumea întreagă, aparținători diferitelor Biserici, s-au rugat lui Dumnezeu „ca toți să fie una”. Această rugăciune se înalță și în toate bisericile din țara noastră. Duminica trecută am avut bucuria să-l întâmpin în Catedrala ortodoxă pe Eminența Sa Episcopul Albert Klein, însoțit de primcuratorul Albert Hochmeister și vicarul episcopesc Hermann Binder și să ne împărtășim de cuvîntul Eminenței Sale, cuvînt de înfrățire în Hristos-Domnul. Astăzi, la invitația D-lui Episcop și a D-lui Prim-preot Weingärtner, sîntem oaspeți ai Catedralei evanghelice, așa cum am mai fost și cu alte ocazii.

Îngăduiți-mi să-mi exprim bucuria pentru această întrunire și să vă adresez în legătură cu ziua de azi câteva cuvinte în limba română.

Eminența Voastră,

Iubiți frați și surori,

În Duminica de astăzi s-au citit mai multe texte din Sfânta Scriptură decât în alte Duminici. Un text din Sfânta Evanghelie de la Matei și două texte: unul din epistola către Galateni și altul din epistola a 2-a către Corinteni ale Sfântului Apostol Pavel. Din aceste două epistole mă opresc la două citate. În epistola către Galateni (2, 20), Sfântul Apostol Pavel scrie:

„M-am răstignit împreună cu Hristos, iar de acum nu mai trăiesc eu ci Hristos trăiește în mine”.

În epistola a 2-a către Corinteni (5, 15), Sfântul Apostol Pavel scrie: „Hristos a murit pentru toți pentru ca cei ce viază să nu mai vieze loruși, ci celui ce a murit și a înviat pentru ei”.

S-ar părea că aceste două texte sînt în contradicție, sînt în opoziție unul cu altul. Din primul text s-ar părea că persoana, eul omului dispăre: am murit, m-am răstignit cu Hristos, nu mai trăiesc eu, Hristos trăiește în mine, eu am dispărut și Hristos este cel ce trăiește; în cazul cel mai bun, eu rămîn ca un cadru în care Hristos își trăiește viața proprie.

În II Cor. 5, 15, însă Sf. Apostol Pavel ne spune că eu trăiesc, dar nu pentru mine ci pentru Cel ce a murit și a înviat, pentru Iisus Hristos. De aici rezultă că eu n-am murit, că eul meu n-a dispărut ca să trăiască numai Iisus Hristos, ci că și eu trăiesc, dar eu nu mai trăiesc pentru mine ci trăiesc pentru Iisus Hristos.

Adevărul este că cele două texte exprimă aceeași realitate, pentru că în fiecare om am putea spune că se luptă doi oameni, în fiecare om sînt două „persoane”, sau două euri: eul egoist al omului care trăiește numai pentru sine, numai pentru interesele lui, pentru plăcerile lui trecătoare, care poate fi numit eul inferior, eul exterior; și un alt eu, eul superior, eul din adîncul sufletului uman, care nu trăiește pentru sine, ci trăiește pentru idealuri superioare, este eul dăruirii de sine, care pentru creștini însemnează trăire nu pentru sine ci pentru Iisus Hristos.

Astfel înțelegem ceea ce spunea Sfântul Apostol Pavel către Galateni: „Nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește în mine” (2, 20), adică eul egoist, eul legat de poște, de plăceri, de interesele trecătoare nu mai trăiește, a fost răstignit, a murit. Acesta este eul păcatului care se închide în sine, care trăiește numai pentru sine și care nu vrea să știe nimic de ceilalți. Acest eu a murit. Acum trăiește Iisus Hristos în mine, adică a ieșit la iveală eul celălalt, eul superior, eul în care trăiește Hristos, eul care se încadrează în viața comunității, care îmbrățișează pe toți ceilalți și care în Dumnezeu și în Iisus Hristos își lărgeste inima ca să cuprindă în ea întreaga omenire și întreaga existență. Deci am murit eu egoist, dar trăiesc eu care se dăruiește prin faptul că Iisus Hristos trăiește în mine și El scoate la iveală din mine acele bogății spirituale incomensurabile, dorința dăruirii în dragoste, setea de comuniune, care există în fiecare suflet omenesc.

Iubiți credincioși, într-adevăr, în viața noastră a fiecăruia trăim această luptă între cele două euri. Sînt oameni care trăiesc numai pe linia eului egoist,

înțelegînd viața așa ca prin orice mijloace să le satisfacă dorințele, să le satisfacă orgoliul, să le satisfacă tendința de dominare asupra celorlalți, pe care să-i subjuge, pentru a le servi plăcerile și interesele personale. Totul este privit prin prizma aceasta, totul este privit prin această tendință: ce cîștig eu din acest lucru, ce cîștig eu din acest cuvînt, ce cîștig eu din munca mea, ce cîștig eu din acțiunea cutare, ce cîștig eu dacă merg împreună cu cutare sau cutare?

Acest egoism este distrugător în toate sectoarele vieții pentru că el distruge viața omului însuși, a aceleia care crede că poate să ajungă la mulțumire și la fericire pe calea aceasta; el distruge viața familiei, pentru că într-o familie în care fiecare caută numai interesele lui personale, nu există nici-un cheag, nici o unitate, nici o atmosferă de comunitate și de iubire, căci fiecare căutîndu-și interesele lui, aceste interese se ciocnesc între soț și soție, între părinți și copii și familia se destramă.

În societate egoistul oriunde ar fi, orice muncă ar face, orice loc ar ocupa, nu privește funcția lui ca o slujire pentru binele tuturor, pentru propășirea societății, ci ca pe un instrument de satisfacere a intereselor lui, a plăcerilor lui.

El transformă pe cei din jurul lui cu care lucrează împreună în simple instrumente ale împlinirii dorinței lui de a stăpîni și de a folosi pe alții, de aceea el este un element negativ, un element distructiv și pentru societate.

Dar mai mult decît atîta, egoismul nu numai că îl închide în sine însuși, dar îl face să vadă în fiecare om un dușman și un concurent, care îi amenință interesele. De aici conflictul, de aici lupta pentru distrugerea celui alt sau în cazul cel mai bun pentru a-l subjugă, pentru a-l supune și a-l face inofensiv.

Rezultatul nu este pozitiv nici pentru egoist, nici pentru ceilalți; viața se transformă într-o neconținută luptă, într-o neconținută hărțuială. Egoistul este în izolare, nu are nici un prieten adevărat ci numai prieteni falși; mai devreme sau mai târziu își dă seama de pustiuul vieții sale, de lipsa ei de sens și de aici tristețea și dezamăgirea și adesea prăbușirea, care îl fac să-și aducă aminte că a pășit pe o cale greșită.

Atitudinea egoistă nu este atitudinea normală, căci omul în ființa lui nu este egoist, omul în ființa lui este deschis, este însetat după comuniune, după înfrățirea cu fratele său, de la suflet la suflet, de la inimă la inimă, pentru ca prin această întîlnire să se îmbogățească reciproc, să crească forțele spirituale și viața însăși să primească o nouă lumină și să cunoască ce însemnează a te bucura cu adevărat.

Însăși știința modernă, știința contemporană ne arată că nu există elemente fie cît de mărunte, nu există persoane care să fie cu adevărat în izolare.

Întreaga existență constituie o unitate și în cadrul acestei unități între variatele elemente care constituie existența, deci și între persoane există o interdependență și o legătură strînsă și prin această interdependență se desfășoară viața omenească, se desfășoară întreaga existență a Pămîntului, a sistemului nostru solar și a cosmosului întreg.

Însăși existența noastră omenească este în interdependența dintre om și om, în interdependența dintre om și natură și dintre om și cosmos. Viața noastră vrem sau nu vrem, nu poate să existe în izolare, ci ea există întotdeauna în legătură cu toate realitățile, în primul rînd, natural, cu omul, om

între oameni, om și om, în al doilea rînd în legătură cu natura, cu pămîntul acesta care este casa noastră a tuturor și chiar în legătură cu cosmosul de unde pătrund pe Pămînt energii extraordinare care neconțin influențează viața omului.

Dacă deci viața omenească este așa făcută ca ea să fie în interdependența dintre om și om, interdependența dintre om și cosmos, rezultă că în mod conștient, în mod voit, noi oamenii trebuie să ne trăim existența în sensul acesta al interdependenței, al relației cu semenii noștri considerați ca niște frați, al relației cu societatea, al relației cu natura, al relației cu cosmosul și mai presus de toate acestea și prin toate acestea — după credința creștină — al relației cu Dumnezeu, al relației cu Iisus Hristos. Dacă în sufletul nostru există eul superior prin care omul se deschide către fratele său, se deschide către realitățile exterioare, acest eu este pecetea lui Dumnezeu în sufletul nostru, căci Dumnezeu care este la temelie a tot ceea ce există, este iubire; El a așezat iubirea la temelie existenței și a creat pe om, coroana creaturii, sădind în ființa lui iubirea prin care el se deschide față de Dumnezeu, față de Iisus Hristos, față de tot ceea ce există. Atunci cînd Sfîntul Apostol Pavel zicea că creștinul nu mai trăiește pentru sine, ci trăiește pentru Hristos, înțelegem că omul în Iisus Hristos a făcut o cotitură radicală de la eul egoist la eul superior; el trăiește pentru Iisus Hristos și Iisus Hristos trăiește în el și scoate la lumină, îmbogățește și înmulțește în sufletul lui ceea ce este esențial în el: dragostea, bunătatea, deschiderea față de toți, față de toate.

A trăi pentru Iisus Hristos nu înseamnă a fugi de ceilalți, să ne refugiem în zona transcendentului, să ne refugiem la sînul lui Dumnezeu și să uităm de lume și de oameni; a trăi pentru Iisus Hristos și pentru ca Iisus Hristos să vieze în noi înseamnă a ne simți cuprinși în marea lume a dragostei care ne îmbogățește pe toți și care îmbrățișează nu numai omenirea ci și cosmosul întreg.

Dumnezeu este dragoste, omul care este chipul lui Dumnezeu este dragoste și dragostea stă la temelie relațiilor dintre noi și cu tot ceea ce ne înconjoară. Aceasta este răsturnarea pe care o aduce Iisus Hristos în viața noastră a tuturor. Dacă am trăit după eul egoist, adică numai pentru noi, numai pentru interesele noastre, cînd ne întîlnim cu Iisus Hristos eul egoist se topește la flacăra dragostei lui Hristos; el dispare pentru că l-am răstignit și am murit cu Iisus Hristos ca om egoist, dar am înviat cu El și acum am o viață nouă. Prin faptul că Iisus Hristos sălășluiește în mine am devenit un om al iubirii, al năzuințelor superioare, s-a distrus eul egoist și a devenit dominator în ființa mea eul superior, care slujește idealurile superioare de dragoste și de înfrățire.

Iubiți credincioși, dar această frămîntare, această luptă între eul egoist și eul superior, care în Iisus Hristos se rezolvă prin biruința eului superior, nu se arată numai în viața individuală a fiecăruia, ci și în viața popoarelor și în viața Bisericilor.

Noi știm cum de-a lungul istoriei în sînul unor popoare au existat oameni care au căutat să le călăuzească mersul pe calea egoismului, prin care să-și înțeleagă sensul existenței ca luptă pentru a domina alte popoare, pentru a subjugă alte popoare. Aceasta este calea egoistă.

Noi știm din istorie că și în cadrul Bisericii au existat oameni care au pretins că sensul Bisericii lor este ca să ajungă să domine asupra celorlalte Biserici și setea de dominare a devenit aproape linia centrală de existență a unei sau altei Biserici, prin anumiți oameni din cadrul acelor Biserici.

Vremea noastră, însă, vremea ecumenismului și înfrățirii ne arată că duhul dragostei a început să pătrundă cu mai multă putere și în viața obștească, bisericească și în viața popoarelor. Vremea noastră ne arată că popoarele nu sînt făcute să se lupte între ele și să domine unul asupra altuia, ci popoarele ca membre ale marii familii umane, sînt făcute ca să trăiască în pace, libertate și egalitate și să colaboreze pentru ca împreună, prin munca tuturor să cîntorească o viață mai bună pentru întreaga omenire. Toate popoarele lumii au menirea să se dezvolte în conlucrare și să aducă fiecare contribuția lui specifică la cultura și civilizația omenirii.

Vremea noastră ne învață că și Bisericele lui Iisus Hristos pe măsura în care se adîncesc în viața lui Iisus Hristos, pe măsura în care duhul lui Iisus Hristos lucrează în ele, pe acea măsură se apropie unele de altele în spirit ecumenist și înțeleg că unitatea lor în Iisus Hristos nu este unitate de dominare a uneia sau alteia, ci este unitate frățească între Biserici libere și egale. Ele își împreunează forțele în dragostea lui Iisus Hristos ca să slujească lui Iisus Hristos, să slujească omului, poporului, omenirii, să slujească pentru realizarea visului de totdeauna a unei singure Biserici, dar în multiplicitate.

Iată dar, ceea ce ne învață Sfîntul Apostol Pavel pentru săptămîna aceasta de rugăciune pentru unitatea creștină: să căutăm să distrugem și să înlăturăm eul egoist din noi, să murim împreună cu Iisus Hristos și să iasă la iveală în Iisus Hristos eul superior al dragostei, al înfrățirii între oameni, între popoare și între Biserici.

Fie ca prin binecuvîntarea lui Dumnezeu și prin strădania noastră a tuturor, să putem și noi mărturisi cu Sfîntul Apostol Pavel: De acum nu mai trăiesc eu ci Iisus Hristos trăiește în mine și chiar dacă trăiesc nu mai trăiesc pentru mine, ci trăiesc pentru Iisus Hristos și în Iisus Hristos trăiesc pentru binele fraților mei, pentru binele poporului, pentru binele Bisericii lui Iisus Hristos, pentru ca prin dragostea noastră a tuturor să se preamărească numele lui Iisus Hristos.

Cu aceste gânduri și simțăminte să ne îndreptăm către cerul milostiviților și să zicem împreună cu Sf. Ap. Pavel: „Harul Domnului nostru Iisus Hristos și dragostea lui Dumnezeu-Tatăl și împărtășirea Duhului Sfînt să fie cu noi cu toți! Amin”.

După cum reiese din cele relatate, săptămîna creștină de rugăciune pentru unitatea creștină la Sibiu, a fost un minunat prilej pentru apropierea și cunoașterea reciprocă dintre Biserica Ortodoxă Română și Biserica Ev.-Luterană C.A., în spiritul ecumenismului constructiv, al păcii și înfrățirii dintre Biserici și popoare.

Manifestările ecumeniste locale sînt deosebit de importante și necesare atît pentru lucrarea ecumenică a Bisericii, cît și pentru o tot mai deplină apropiere și colaborare dintre naționalitățile conlocuitoare din țara noastră. expresia unității poporului și Patriei noastre.

VIZITAȚIE CANONICĂ LA SĂLIȘTE

Duminică, 11 ianuarie 1970, Î. P. S. nostru Mitropolit Nicolae a descins într-o vizitație canonică în parohia Săliște, localitate cunoscută din vechime nu numai ca un distinct centru etnografic, ci și ca o pepinieră din care au răsărit mulți fii vrednici ai Bisericii și poporului nostru.

La marginea comunei, la sosire, mașina Î. P. S. Mitropolit a fost întâmpinată de numeroși călăreți, care au condus-o pînă la biserică, unde Î. P. S. Sa a fost întâmpinat de un sobor de preoți și diaconi, în frunte cu P. C. protopop al Sibiului *Nichifor Todor*. P. C. Sa a rostit un însuflețit cuvînt de „bun venit”, în care se subliniază că vizitația Arhipăstorului nostru este interpretată „ca un omagiu pentru visul și năzuințele strămoșilor, în bucuria unității religioase și naționale a poporului român”.

Răspunzînd, Î. P. S. Mitropolit *Nicolae*, printru altele, își exprimă bucuria de a sluji aici în biserică cu hramul „Înălțarea Domnului”, care reprezintă un simbol și anume acela al înălțării sufletelor spre cer, ceea ce nu înseamnă fugă de preocupările vieții pămîntești, ci primire de energii noi pentru întărirea și propășirea vieții noastre creștinești și patriotice.

Remarcă apoi vrednicia săliștenilor de credincioși ai Bisericii și cetățeni buni ai Patriei.

A urmat Sf. Liturghie arhierescă, Î. P. S. Mitropolit Nicolae fiind înconjurat de un sobor de preoți și diaconi. Răspunsurile au fost date de corul femeilor din Săliște, condus de dl. Const. Iosof. În cadrul Sf. Liturghii a fost hirotonit preot C. diacon E. Iancu, pentru catedrala din Sibiu, ca eclesiarh.

La priceasnă a predicat P. C. profesor M. Șesan, la tema: „Acesta este Fiul meu cel iubit, în care bine am voit” (Mt. 3, 17) arătînd cum Dumnezeu s-a descoperit credincioșilor prin revelația Sa desăvîrșită în Iisus Hristos. Această revelație nu trebuie numai ascultată, ci și aplicată în viața de toate zilele, căci St. Evanghelie și Biserica au fost date de Hristos pentru ca credincioșii să trăiască o viață fericită încă pe acest pămînt. În acest scop fiecare credincios urmează să-și axeze viața sa pe principiile creștine, care îl cheamă la întărirea frățietății și unității naționale și bisericești.

La sfîrșitul Sf. Liturghii, din însărcinarea Î. P. S. Mitropolit, P. C. vicar Tr. Belascu a dat citire decretelor de distincție a preoților parohi precum urmează: P. C. prot. Isac Ioan ca protopop-stavrofor, C. pr. Flucș Oct. ca iconom, iar C. pr. Roșca Romul ca sachelar. Apoi a citit decretul de felicitare și omagiere la adresa Corului femeilor, care a împlinit 20 ani de existență, precum și a dirijorilor lui, prof. Alexandru și Const. Iosof; a citit și omagiul prezentat de corul Catedralei din Sibiu, semnat de P. C. prof. Gh. Șoima. După citirea adreselor a avut loc hirotesirea P. C. părinți în gradele indicate mai sus.

A urmat apoi cuvîntul P. C. prot. Ioan Isac, care face o prezentare a bisericii și parohiei Săliște, amintită în documente încă din sec. XII, așezare veche, organizată cu biserică și proprietăți. Viața s-a plămădit în învățătura Mîntuitorului Hristos prin preoți, monahi, cărți. Construcția actuală s-a realizat prin contribuție generală și a fost sfințită la 13 ianuarie 1789, devenind o „catedrală” a mărginenilor, alături de schitul Foltea. Cel mai vechi preot cunoscut este din 1605 și cel mai vechi protopop Mogoș Moga din 1786. Bucuria mai este accentuată și prin aniversarea corului, la 20 de ani, căci cîntarea bisericească ocupă un loc esențial în cadrul cultului, răscolind și înălțînd sufletele. Bazele corului s-au pus în 1894 prin directorul Bratu și între cîntăreții de strună s-a impus învățătorul Hociotă. Poporul săliștean este curat în credință și în datini ortodoxe pe care și le va păstra și mai departe. Mulțumeste Î. P. S. Mitropolit pentru prezență, pentru distincții și pentru binecuvîntările rostite asupra slujitorilor altarului și asupra credincioșilor.

A urmat la cuvînt P. C. vicar Tr. Belascu zicînd: „Numărul mare de participanți pentru întâmpinarea și ascultarea Î. P. S. Mitropolit Nicolae cinstește credința, unitatea și solidaritatea săliștenilor. Sf. Liturghie arhierescă a făcut să fie trăite clipe înălțătoare de evlavie către Mîntuitorul Iisus Hristos, de către credincioșii unei parohii fruntașe, care cuprinde 3 preoți, și dă dovadă de credință, evlavie, din strămoși și pînă în prezent. Săliștenii au biruit toate grelele încercări ale unei stăpîniri trecute străine (habsburgice), pentru care biruință stă mărturie și un Oprea Miclăuș. Prezența Î. P. S. Mitropolit este semnificativă, stînd față către față credincioșii și ierarhul, ca să se inspire reciproc în credință și în evlavie. Deci îi felicită pe părinții parohi pentru distincțiile primite de la Î. P. S. Mitropolit, ca răsplată și gest de prețuire pentru activitatea lor neobosită pentru biserică, în care Iisus e lumina lumii, și Evanghelia luminează neconținut.

Cuvîntul *I. P. S. Mitropolit Nicolae* a fost ascultat cu atenție sporită, spunînd printre altele:

Duminica de astăzi este pentru noi o Duminică deosebită, pentru că am venit de la Centrul mitropolitan ca împreună cu un gând, cu o inimă, și cu un glas să mărturisim credința noastră strămoșească; credința noastră a tuturor: ierarhi, clerici și credincioși, care ne luminează cărările vieții, ne plămădește sufletul și ne îndrumează faptele cele drept măritoare ale lui Dumnezeu și cele folositoare pentru viața noastră.

Această credință este a noastră în primul rînd prin faptul că o avem ca o moștenire, ca o zestre pe care ne-au lăsat-o înaintașii noștri.

Dar nu-ți destul să moștenești o zestre frumoasă, pentru că, cum știți și d-Voastră, s-a întîmplat ca unii să nu fie vrednici de zestrea frumoasă pe care au moștenit-o și s-o risipească. S-a întîmplat însă ca alții să fie vrednici de această zestre, s-o păstreze și s-o înmulțească.

Dacă acest lucru se întîmplă în cele materiale, același lucru se poate întîmpla și în cele sufletești, în cele spirituale. Sînt cazuri cînd în cele sufletești o familie are o zestre frumoasă și o transmite mai departe la urmași, dar dintre acești urmași trebuie să fie unul care risipește zestrea sufletească pe care a primit-o din familia lui și pot să fie alții care se străduiesc nu numai să o păstreze, ci să o și îmbogățească.

Așa trebuie să ne gândim și noi. Ne mîndrim cu înaintașii noștri, ne mîndrim cu ceea ce au făcut ei și ne bucurăm că slujim în bisericele pe care le-au ridicat ei și simțim că sîntem aici împreună cu ei, că duhurile lor sînt împreună cu noi și împreună lăudăm și preamărim pe Iisus Hristos. Dar cea mai mare bucurie pe care o putem face noi înaintașilor noștri și strămoșilor noștri este aceasta ca și noi să avem azi vrednicia pe care au avut-o ei în vremea lor, adică fiecare om, fiecare credincios, fiecare popor, trebuie să-și facă datoria la vremea sa. Dacă ei și-au făcut datoria în vremuri grele, în vremuri de luptă, noi avem bucuria că pe temelia luptelor înaintașilor noștri, a jertfelor lor, am ajuns la limanul mîntuirii, am ajuns într-o țară românească, una, liberă și independentă, care prin munca poporului român progresează mereu și se ridică printre alte țări ale lumii. În această vreme de unitate a poporului nostru, de propășirea patriei noastre, noi sîntem chemați să fim vrednici de înaintașii noștri și să ne facem în vremea noastră datoria deplin.

În felul acesta amintirea credinței primite ca zestre de la înaintași ne cheamă să venim la sf. biserici pe care le-au zidit ei de demult, unele zidite cu lacrimi și sînge, altele din dania muncii fiecăruia, să ne închinăm sf. altare, sărbătoarea și în Duminici, aducîndu-ne aminte de înaintașii noștri, de Sf. mucenic Oprea, Sf. cuvios Visarion și de toți aceia care s-au jertfit și au pus temeliele acestor altare și să ne împărtășim din darul lui Iisus Hristos, să ne împărtășim cu trupul și sîngele Domnului, să ne curățim sufletele prin taina Sfintei Pocăințe, să ne apropiem cînd avem o durere de Sfînta Biserică și prin Sf. Maslu să primim tămăduirea sufletului și trupului, să ne apropiem de Iisus Hristos și de Sfînta lui Biserică și să fim legați de credința noastră strămoșească, credință care vreme de veacuri a fost stîlp și întărire poporului nostru, credință care și astăzi este izvor de viață nouă pentru noi toți și pentru Biserica noastră și ne îndeamnă să muncim pentru viața cea nouă a poporului nostru.

De aceea eu mulțumesc lui Dumnezeu că venind aici am găsit preoți vrednici, pe care i-am cunoscut mai de mult, care lucrează în armonie și bună înțelegere, în înfrățire, și am găsit credincioși buni dintre care o parte s-au constituit într-un cor, care armonios laudă pe Iisus Hristos la Sf. slujbe și împodobesc aceste Sf. slujbe; alții la strană cu imnele noastre bisericești fac ca lauda lui Iisus Hristos să se reverse în cântec asupra sufletelor noastre ale tuturor, iar alții, fiecare în felul său, după puterile lui, căci fiecare credincios are darul său de la Dumnezeu.

Unii au avut darul călugăriei. Într-adevăr cei din părțile acestea au avut legături și cu mănăstirile de peste munți. Din sinul vostru s-au ridicat mai înainte călugări și călugărițe la diferite mănăstiri, unii au ajuns pînă la mănăstirile din M-tele Athos (unde i-am întîlnit cu cîțiva ani în urmă). Aceștia și-au dăruit întreaga lor ființă și întreaga lor viață numai și numai slujirii lui Iisus Hristos, slujirii Bisericii lui sfinte, slujirii legii strămoșești și au mărturisit și pe acolo pe unde s-au dus vrednicia credinței noastre ortodoxe, vrednicia românilor credincioși de pe aceste plaiuri, vrednicia poporului nostru și pot să vă spun că ei — acolo în țările străine — sînt prețuiți și cinstiți pentru felul cum se poartă, pentru felul cum își trăiesc viața lor călugărească. Alți credincioși au alfe daruri. Unii se deosebesc prin faptul că familiile lor duc o viață cu adevărat creștină, o viață de dragoste, de înțelegere, de virtute, în care este înlăturată înjurătura, cearta, mînia, vrajba și alte păcate care mai apasă viața omenească cîteodată. Și acest dar al familiei în armonie, în dragoste în care Iisus Hristos îi îmbrățișează pe toți, este un dar frumos, cinstit în fața lui Dumnezeu, în fața lui Iisus Hristos și a oamenilor.

Alții au darul milosteniei, alții au darul sfatului, (știu să sfătuiască pe unul sau pe altul), alții au darul înțelepciunii, alții au darul răbdării, alții au darul facerii de bine și așa mai departe, fiecare cu darul lui poate să aducă Bisericii lui Iisus Hristos și în viața de fiecare zi un lucru bun, un lucru folositor și pentru biserică și pentru comună și pentru patria noastră scumpă.

Ne bucurăm, așadar, că aici se păstrează legătura cu înaintașii, cu credința noastră a tuturor, că aici vă străduiți să fiți la înălțimea acelor care au făcut ceea ce cunoaște toată lumea și pentru care Săliștea a devenit vestită.

Credința ne apropie aici în sf. biserică prin împărtășirea din darurile sfîntului altar, căci aici este Hristos, aici este flacăra Sf. Duh care se coboară pe sf. altar și din această flăcără se răspîndesc alte flăcări, ce înflăcărează sufletele tuturor acelor care vin la Sf. Liturghie, încît ne simțim un singur suflet, o singură inimă și înălțați cu totul în Iisus Hristos, în Dumnezeu.

Dar această flăcără nu trebuie să rămînă numai aici.

Flacăra dragostei, flacăra bunătății, flacăra hărniciei, flacăra facerii de bine, trebuie să fie vie și mereu aprinsă în sufletele noastre oriunde mergem, orice facem, ori încotro ne îndreptăm, pentru ca pretutindenea orice am face, orice am vorbi, să ne gîndim dacă ceea ce vorbim, ceea ce facem, se potrivește cu Iisus Hristos sau nu se potrivește, se potrivește cu credința noastră care ne cheamă la bunătate și dragoste și la înțajutorare, la solidaritate, la unitate pentru a face cît mai mult bine, sau nu se potrivește și să facem numai ceea ce se potrivește și să lăsăm deoparte ceea ce nu se potrivește.

Aceasta este ceea ce nădăjduim că am făcut cu toții pînă acum mai mult sau mai puțin fiecare în felul lui și după puterea lui și după împrejură-

rile în care a trăit. Nădăjdum că de acum înainte prin această împreună rugăciune a noastră, ne vom strădui cu toții să facem și mai mult și mai bine, să pășim cu mai mult spor pe căile lui Dumnezeu, pe căile lui Iisus Hristos, care sînt căile binelui, ale frumosului, ale adevărului.

Întîlnirea noastră este o întărire a noastră a tuturor. Este adevărat că atunci cînd vine ierarhul, credincioșii care asistă la sf. slujbă arhierască și care au văzut și cum se face hirotonirea unui preot, hirotesia unui protopop, a unui iconom, a unui sachelar și care aud și cuvintele ce se rostesc, se îmbogățesc sufletește și simt o bucurie deosebită. Trebuie să știți însă că și noi ierarhii și preoții veniți de la Centrul mitropolitan, văzîndu-vă credința, văzîndu-vă evlavia, văzîndu-ne împreună și simțindu-ne toți una în Iisus Hristos, ne îmbogățim sufletește, primim tărie, primim bucurie, ca avînd temelia credinței noastre să putem lucra mai departe acoio unde sîntem puși.

Căci, iubiți credincioși, este o legendă de la grecii cei vechi despre unul căruia îi ziceau Anteu și care, atunci, cînd se lupta cu cineva, primea puteri și putea să biruiască ori de cîte ori atîngea pămîntul.

Numai atunci era învins cînd era ridicat sus și nu atîngea pămîntul, căci atunci nu mai avea putere. Tot așa și noi cei care sîntem în legătură cu poporul, în legătură cu preoții și credincioșii, avem puterea care izvorește din popor, care izvorește din credința voastră, adică puterea voastră a tuturor este și puterea noastră, și această putere o transmitem mai departe.

Deci dacă preoții și credincioșii prin venirea noastră primesc binecuvîntarea arhierască, primesc darul lui Iisus Hristos, pentru că arhieraul este chipul arhieraului Iisus Hristos, și noi la rîndul nostru prin legătura noastră cu voi primim puteri noi în credința noastră, în dragostea noastră și astfel fiind, ierarhul, clericii și credincioșii prin această unitate în Iisus Hristos, prin această unitate, în Biserica noastră, în dragostea de poporul nostru, sîntem tari și putem face lucruri bune, lucruri sănătoase, lucruri folositoare și pentru Biserică și pentru țară.

Dumnezeu să fie binecuvîntat pentru toate, pentru legea noastră strămoșească, pentru înaintașii noștri, pentru credința noastră a celor de astăzi pe care am primit-o ca o flacăra și o transmitem mai departe ca o flacăra. El să ne ajute ca în toată viața noastră cu întreaga noastră ființă să ne dăruim bisericii Sale, patriei noastre scumpe și să facem în întreaga noastră viață numai ce este bun, folositor pentru fiecare și bun și bine primit înaintea lui Dumnezeu, pentru ca prin viața noastră să se mărturisească și să se preamărească numele lui Dumnezeu Tatăl, Fiul și Duhul Sfînt. Amin.

Solemnitatea bisericească a luat sfîrșit într-o însuflețire generală.

La agapa din casa P. C. prot. Ioan Isac au vorbit C. pr. O. Flucuș, C. pr. R. Roșca, P. C. prot. N. Todor, P. C. vicar Tr. Belasçu, P. C. prot. I. Isac și C. pr. E. Iancu.

Într-o atmosferă de adîncă frățietate și însuflețire, s-a încheiat vizita arhierască de la Săliște.

VIZITAȚIE CANONICĂ LA CUGIR ȘI VINEREA

În dorința de a cunoaște mai îndeaproape păstorii din partea de vest a Arhiepiscopiei, Î. P. S. nostru Mitropolit Nicolae a întreprins, la început de Făurar, o vizitație canonică în orașul Cugir și în parohia Vinerea.

LA CUGIR

Astfel, sîmbătă, 31 ianuarie 1970, Î. P. S. Sa a participat la vecernia care s-a săvîrșit în biserica „Sf. Nicolae” din Cugir.

La sfîrșitul slujbei, C. pr. I. Dănilă, parohul local, vorbește despre credința vie și luminoasă a credincioșilor din acele părți, care împletesc munca cu rugăciunea.

În continuare, P. C. vicar Tr. Belascu îalmăcește o seamă din înțelesurile venirii Mîntuitorului Iisus Hristos în lume, despre identificarea Sa cu noi pentru a ne înălța la adevăratele noastre chemări în această lume.

A vorbit apoi Î. P. S. Mitropolit Nicolae, care a spus printre altele:

Am avut mai de mult gîndul și inima la credincioșii din această parte a Arhiepiscopiei noastre și iată că a dat bunul Dumnezeu ca astăzi să ne întîlnim în biserica aceasta, pe care ați ridicat-o și ați pictat-o și care a fost sfințită de mitropolitul Nicolae Bălan. Am venit aici să ne rugăm împreună, Ierarh, preoți și credincioși, ca rugăciunea noastră comună să se înalțe cu mai multă putere către cerul milostivirii lui Dumnezeu, de unde vine „toată darea cea bună și tot darul cel desăvîrșit” (Iacob 1, 17).

N-am venit singur aici, ci sînt însoțit de P. C. părinte vicar Tr. Belascu, care în 1948 a fost în fruntea adunării reprezentanților preoților și credincioșilor greco-catolici la Cluj, apoi la București, la Alba-Iulia, unde au fost 20.000 de delegați. Prin voința clerului și credincioșilor s-a desfășurat astfel ceea ce au făcut împărații străini de sufletul poporului român la 1798. Astfel noi românii credincioși în aceeași lege strămoșească, în aceleași sf. rugăciuni, în aceleași Sf. Liturghii, în aceleași Octoih, Triod, Penticostar, în aceleași imne ne bucurăm că putem să cîntăm împreună și să preamărim pe Iisus Hristos pentru darul pe care ni l-a făcut ca să ne adune la un loc în aceeași credință strămoșească.

De altfel aceste pămînturi poartă urmele dacilor, ale acelor strămoși viteji care s-au luptat pentru apărarea țării lor și care pe urmă s-au înfrățit cu romanii, și așa s-a zămislit poporul român. Astfel noi, cei ce sîntem aici, ne simțim că sîntem pe pămîntul acesta de veacuri. N-am venit din altă parte; aici ne sînt strămoșii, aici au fost, aici au rămas, iar noi sîntem urmașii lor și continuăm ceea ce ne-au lăsat ei moștenire, fiind mîndri de înaintașii noștri, de vitejia lor, de înțelepciunea lor, căutînd să fim vrednici de ei.

Pe de altă parte, credința noastră a fost largă, înțelegătoare. Noi am zis: Ținem la Legea noastră, la obiceiurile, la rînduiele noastre, dar totodată respectăm și cinstim și credința altora. Dacă însă noi respectăm credința altora, am cerut ca și aceștia să respecte credința noastră. Așa este adevărata frăție, adevărata înțelegere: Atunci cînd fiecare își cinstește Biserica lui, credința lui, rînduielele lui, slujbele lui, dar în același timp respectă și credința și rînduielele celorlalți și, respectîndu-ne reciproc, este pace și bunăînțelegere.

Viața noastră, așadar, este continuarea vieții înaintașilor noștri. Așa cum ei au fost oameni credincioși și s-au simțit una în Biserica, în Legea strămoșească, tot așa și noi cei de astăzi ne simțim una în fața sf. altare, în bise-

ricile noastre, în care se propovăduiește Evanghelia Domnului și se fac sf. slujbe în limba poporului înțeleasă de toți, aceleași Sf. Liturghii, din aceleași cărți de slujbă fără nici o deosebire, în întreaga noastră țară.

Pentru ca credința noastră însă să se arate cu adevărat vie, ea nu trebuie să se manifesteze numai prin venirea la biserică. Desigur că în primul rând se cuvine să venim la Sf. Liturghie, pentru că aici ni se prezintă în fața sufletului nostru întreaga viață a lui Iisus Hristos, de la Naștere pînă la Înălțare. Astfel la începutul Sf. Liturghii prin lucrarea preotului la proskomidie ne este prezentată Nașterea Mîntuitorului. Pe urmă, cînd iese preotul cu Evanghelia, la vohodul mic, este ieșirea Mîntuitorului la propovăduire la vîrsta de 30 de ani. Apoi, prin citirea Apostolului Sf. Apostoli propovăduiesc Evanghelia Mîntuitorului, iar citirea Sf. Evanghelii este însuși cuvîntul lui Iisus Hristos. Evanghelia este însuși Iisus Hristos, care ne vorbește așa cum a vorbit celor ce îl ascultau în vremea petrecerii Sale pe pămînt.

După aceea, la Heruvic, ieșirea preotului cu Sf. Daruri închipuiește mergerea Mîntuitorului prin Palestina dintr-un loc în altul, cînd mulțimile se adunau în jurul Lui și îi ascultau cuvîntul, cînd El vindeca de boale, învia din morți. De aceea credincioșii noștri se pleacă în genunchi și cu evlavie se roagă lui Iisus Hristos ca să reverse darurile Sale asupra vieții lor, să le ajute și să-i binecuvînteze. Mai tîrziu ne apropiem de vremea în care Mîntuitorul Iisus Hristos merge pe drumul pătimirii. Cînd se cîntă „Pe tine te lăudăm” este momentul în care ni se aduce aminte de răstignirea lui Iisus Hristos. În acel moment trupul se frînge, sîngele curge pe cruce, Iisus Hristos este răstignit și pîinea devine trupul lui Hristos cel ce s-a răstignit pe cruce, iar vinul devine sîngele Său, care s-a vărsat pe cruce și a sfîșit-o.

Mai tîrziu, cînd sîntem chemați să ne împărtășim cu Trupul și Sîngele Domnului, atunci însuși Iisus Hristos se sălășluiește în ființa noastră, luminîndu-ne și întărîndu-ne. După aceea, cînd preotul duce potirul către proskomidie, ni se pune în față Înălțarea Domnului la cer. În felul acesta, toată viața lui Iisus Hristos, de la Naștere pînă la Răstignire și pînă la Înălțarea la cer este prezentă în mod real, dar tainic în Sf. Liturghie.

La Sf. Liturghie, Iisus Hristos este cu noi cu o putere deosebită. Se cuvine să venim la Sf. Liturghie, pentru că de aici primim darul lui Iisus Hristos, puterea Lui și cu această putere mergem întăriți de a face tot ce e bun și folositor.

Așa cum la Sf. Paști preotul zice: „Veniți de luați lumină” și aprindeți lumina de la o singură lumină care este Iisus Hristos, și apoi duceți această lumină pînă acasă, tot așa în fiecare Duminică luați de aici, de la Sf. Altar, lumina care este Iisus Hristos și o duceți în sufletele voastre pretutindeni unde sînteți, căci pretutindeni sînteți purtători de Iisus Hristos.

Unde este Iisus Hristos este dragoste, pace, acolo este înlăturată mînia, vrajba, cearta.

Dacă se adună cu toții la rugăciune în fața lui Iisus Hristos, atunci se risipește orice umbră de nemulțumire și de vrăjmășie și după o astfel de rugăciune în sufletele tuturor se coboară pacea și bunăînțelegerea.

Iar, dacă avem sf. icoane în casele noastre, să ne gîndim că tot ce zicem și tot ce facem, facem și zicem sub privegherea Mîntuitorului, a Maicii Domnului, a Sfinților, care parcă ne privesc din icoane și parcă zic: Fiilor, fiți buni, fiți cu dragoste, cu răbdare și îngăduință unii cu alții, pentru ca astfel viața voastră să fie mai bună, mai luminoasă și mai roditoare.

Prin vrednicia muncii se arată adevărata credință și adevărata dragoste creștinească. Sf. Iacob ne spune că „credința fără fapte este moartă” (Iacob 2, 26). Deci, arată-mi credința ta din faptele tale și atunci te cred că ești credincios. Dar dacă după faptă te porți altfel decât cere credința, atunci credința ta este numai cuvânt, nu este credință adevărată, căci numai acea credință este adevărată, care se arată în fapte. În toate ale noastre, așadar, să ne arătăm fii ai lui Dumnezeu după har, credincioși în care lucrează Iisus Hristos cu lumina și dragostea Lui cea dumnezeiască.

Cît de frumoasă este viața aceluia care trăiește în felul acesta, și anume: prin rugăciune la biserică, prin bună înțelegere acasă, prin purtare frumoasă pretutindeni. Aceasta este o viață de bucurie senină, o viață plină de înălțare sufletească. Așa se face că adevăratul credincios este mereu senin, mereu optimist. Cînd are un necaz se pune în genunchi și, rugîndu-se, simte ușurare, care îl face să aibă încredere că necazul va trece. Iar atunci cînd răsîpîndești pace și dragoste, primești pace și dragoste.

Adunați-vă deci în sf. biserică, închinați-vă la sf. altare, veniți la Iisus Hristos, luați lumina Lui. Dar căutați ca și în casele voastre, în familiile voastre, această lumină a lui Iisus Hristos să se răsîpîndească și să rodească înșulit și înmîit, pentru binele părinților și al copiilor, pentru ca, în felul acesta, darul lui Dumnezeu și binecuvîntarea lui Iisus Hristos să se arate și în casele voastre.

Această lumină a bunătății, a dragostei, a vredniciei, a hărniciei, a muncii rodnice, s-o duceți pretutindeni, pentru ca astfel să fiți oameni care își fac datoria nu numai față de Biserică, ci și față de popor.

Dumnezeu să ne ajute și să ne binecuvînteze ca una fiind în credința noastră strămoșească, să putem preamări pe Iisus Hristos pentru darurile cele bogate pe care le-a revărsat și le revărsă asupra tuturor, asupra Bisericii noastre, asupra Patriei noastre scumpe, să putem preamări pe Tatăl, Fiul și Duhul Sfînt. Amin.

A doua zi, Duminică, 1 februarie 1970, la ora 9, Arhipăstorul nostru a fost întîmpinat la biserică „Sf. Treime” din Cugir de un sobor de preoți și diaconi, precum și de un mare număr de credincioși de la ambele parohii cugirene.

P. C. prot. V. Negrea (Alba-Iulia) a rostit un cuvînt de bun venit, la care a răspuns I. P. S. Mitropolit Nicolae, exprimîndu-și bucuria de a fi împreună cu credincioșii buni ai Bisericii strămoșești și vrednicii fii ai patriei noastre scumpe.

S-a săvîrșit apoi Sf. Liturghie arhierească. Răspunsurile au fost date cu multă simțire creștinească de corul mixt al parohiei, condus de dirijorul Anton Birta.

La momentele convenite, a avut loc hirotonirea întru preot a C. diacon Gh. Donu și hirotonirea întru diacon a ipodiaconului Z. Drăghici.

La priceasnă P. C. profesor N. Neaga a rîlmăcit Evanghelia zilei cu Zahau vameșul, zăbovind cu deosebire asupra setei acestuia după mîntuire. În încheiere P. C. Sa îndeamnă credincioșii să îndeplinească credința lor cu faptele bune, acestea două constituind criteriile unei drepte viețuiri creștinești.

C. pr. Gh. Bota prezintă, la sfîrșitul Sf. Liturghii, semnificative pagini din istoria plaiurilor cugirene, precum și date care ilustrează credința păstoriților C. Sale.

P. C. vicar Tr. Belasçu, care a vorbit în continuare, a zăbovit cu deosebire asupra frumuseților Patriei noastre, prestigiul ei peste hotare, cît și asupra atașamentului nostru față de Biserica străbună, în care ne putem împlini toate nevoile noastre sufletești.

I. P. S. Mitropolit Nicolae a vorbit despre înțelesurile și valoarea muncii. (Cuvîntarea este reprodușă în rezumat la rubrica omiletică a revistei, p. 141—143).

La casa parohială a urmat apoi o masă frățească, la care au participat și corul și consiliul parohial și la care au toastat: P. C. protopop V. Negrea, dl. consilier parohial R. Cărpinișan, C. pr. Gh. Bota, precum și I. P. S. Mitropolit Nicolae.

LA VINEREA

Luni, 2 februarie 1970, fiind praznicul „Întîmpinării Domnului” Î. P. S. Mitropolit Nicolae a săvîrșit Sf. Liturghie arhierască în biserica din parohia Vinerea.

Răspunsurile au fost date cu un glas și cu o inimă de obște prezentă.

La timpul convenit, se săvîrșește hirotonirea întru diacon a ipodiaconului V. Bogdan.

La priceasnă, P. C. prof. N. Neaga tâlcuiește Evanghelia zilei, insistînd cu deosebire asupra Sf. Scripturi drept cartea de căpătîi a credincioșilor, care, în tîlmăcirea Bisericii și alături de Sfînta Tradiție, ne călăuzește pașii spre idealurile superioare ale vieții.

C. pr. D. Gornic face, la sfîrșitul Sf. Liturghii, istoricul parohiei și al bisericii, relevînd unele date importante, ca de exemplu că localitatea Vinerea apare în documente încă în 1310, că în apropiere are o veche vatră daco-română, populația de aici legîndu-și numele de o seamă de importante evenimente din viața poporului nostru, ca de pildă: revoluția din 1848, 1 decembrie 1918 etc.

Înțelesurile praznicului „Întîmpinării Domnului” — „Stretenia” sau „Spărgătoarea de gheață”, cum se mai numește în popor — sînt scoase în lumină de P. C. vicar Tr. Belașcu, care îndeamnă credincioșii să fie legați de Biserica străbună.

Cuvînt de învățătură și îndemn a rostit apoi Î. P. S. Mitropolit Nicolae, care în esență a spus:

Biserica aceasta mare și frumoasă ne îndeamnă să vorbim la sărbătoarea Întîmpinării Domnului în templu despre însemnătatea bisericii. Aceasta pentru că legătura între noi și Dumnezeu totdeauna s-a făcut în mod deosebit printr-un locaș, locașul lui Dumnezeu.

Încă în Vechiul Testament, Moise primea de la Dumnezeu însuși învățătura și îndrumările pe care trebuia să le dea poporului evreu, în timpul în care acest popor umbla prin pustie, după ce a scăpat din robia Egiptului. Pe vremea aceea, din porunca lui Dumnezeu, Moise a făcut un cort, cortul întîlnirii, pentru că o clădire nu se putea face în pustie. Pe de altă parte, acest „templu” trebuia mutat din loc în loc, așa cum se mutau și ei în drumul lor spre țara făgăduinței. S-a așezat totodată și rînduiala preoțească, adică arhieriu, care era cel mai mare, preoți slujitori și leviți, care să ajute pe preoți în slujirea lor.

După ce a ajuns însă în țara făgăduinței, după ce s-a organizat, poporul lui Israel a zidit lui Dumnezeu un templu măreț, pe care l-a pregătit împăratul David și l-a înălțat înțeleptul Solomon.

Acest măreț templu a fost locul de întîlnire dintre poporul lui Israel și Dumnezeu. Acolo veneau evreii din toată țara la praznicele cele mari și din alte țări, pentru că acolo era mărirea lui Dumnezeu, acolo era lucrarea Lui.

Mai tîrziu, cînd poporul evreu a căzut în robie, templul a fost dărîmat. Cînd s-au întors din robie însă, primul lucru la care s-au gîndit a fost acela să-i ridice lui Dumnezeu templu în care să se roage, în care să-L preamărească, în care să primească darul Lui.

Astfel au ridicat templul lui Zorobabel, pe care l-a rezidit mai tîrziu regele Irod. Acesta este templul în care Iisus Hristos a fost adus ca prunc și unde a fost întîmpinat de dreptul Simeon și prorocița Ana.

Pe vremea aceea însă, era un singur templu pentru tot poporul evreesc. De aceea la acest templu, la anumite praznice, veneau pelerini din toată lumea, ca să se închine lui Dumnezeu.

Mîntuitorul nostru Iisus Hristos, aducînd în lume adevărata și deplină descoperire despre Dumnezeu, a spus că de acum înainte credincioșii nu se vor închina numai la Ierusalim, sau numai pe muntele Garizim ca samaritenii, ci se vor închina pretutindeni, în toată lumea, în bisericile lor (Ioan 4, 21). Prin Iisus Hristos, adică, nu mai este un singur templu, cum era înainte de venirea Lui, cînd descoperirea lui Dumnezeu nu era deplină, ci avînd în Iisus Hristos descoperirea deplină, s-au ridicat biserici în toate părțile lumii, unde au mers Sf. Apostoli și au propovăduit Evanghelia și au așezat episcopi, preoți și diaconi ca să slujească Domnului și credincioșilor.

Este adevărat că la început creștinii erau puțini. Ei erau prigoniți și trebuiau să se ascundă prin diferite locuri ca să se poată ruga împreună. Este vremea mucenicilor, a martirilor. Credincioșii se adunau unde erau înmormîntați mucenicii, pentru că prin ei s-a arătat puterea lui Iisus Hristos, pentru că mucenicii înșiși au pășit pe urmele lui Hristos, răstignindu-se pe ei înșiși, lăsîndu-se chinuți, bătuti, întemnițați și, pînă la urmă, aruncați la lei în arenele romane, să moară mărturisind pe Iisus Hristos.

De aceea primele biserici ale creștinilor erau cele din catacombe. Și astăzi sînt părți ale lumii în care se văd aceste catacombe, aceste biserici sub pămînt.

Așadar, de la început creștinii și-au făcut biserici după forma obișnuită. Această formă o avem încă din Vechiul Testament. Acolo a existat altarul, care se numea Sfînta Sfintelor, altă parte în care intrau numai preoții ca să slujească și a treia parte (curtea) în care stăteau credincioșii.

De aceea această formă a bisericii, după ce împăratul Constantin a dat libertate Bisericii creștine în imperiul roman, s-a răspîndit în toate părțile și s-a păstrat obiceiul ca bisericile să se zidească pe mormintele Sf. mucenici. Întrucît nu erau atîtea morminte mucenicești, cîte biserici se zideau în întreg imperiul roman și dincolo de granițele lui, s-a trecut la rînduiala ca în altarul fiecărei biserici, cînd este sfințită de arhieru, să se așeze pîrticele din moaștele mucenicilor. Așa că în fiecare biserică, și în această biserică sfințită de mitropolitul Nicolae Bălan, sînt așezate parte din moaștele sfinților sau mucenicilor, care și-au dat viața, mărturisind credința lor.

Această rînduială am primit-o și noi de la început și am păstrat-o și o păstrăm pînă în vremea de astăzi. Sînt biserici în țara noastră din sec. VI, (la Densuș de pildă, în Țara Hațegului, ridicată din lespezi de piatră de la cetățile romane). Este o biserică în Dobrogea (descoperită nu de mult) din sec. IX, care a fost săpată în stîncă. Se pare că acolo a fost chiar o mînăstire. Sînt biserici din sec. XIII și XIV, la Strei, la Curtea de Argeș și în alte părți ale țării noastre. Astfel tradiția de a ridica biserici peste tot, chiar biserici monumentale, care să pună în uimire pe toată lumea, s-a păstrat și s-a dezvoltat la noi și credincioșii noștri s-au adunat în biserici, în fața sf. altar, în care sînt moaștele sfinților și aici și-au găsit alinare, întremare sufletească și apropiere de Dumnezeu.

De aceea credincioșii noștri s-au silit mereu ca în comunele lor să ridice biserici frumoase, monumentale, pentru că ele arătau tăria credinței lor. Ori cine trecea printr-o comună își îndrepta pașii și spre biserică și în felul cum era biserică își dădea seama ce fel de preoți și credincioși sînt aici. Dar mai mult decît atît, prin prezența bisericii cu sf. cruce pe turnurile care se vedeau pînă departe se știa că în acea comună, în acel sat, sînt creștini ortodocși.

Căci prin ce semn poți să arăți că ești creștin, dacă nu prin semnul sf. cruci pe care s-a răstignit Iisus Hristos? Sau când intri în casa unui credincios și nu vezi nici sf. cruce, nici icoane, de unde poți să-ți dai seama că el este creștin? De aceea credincioșii noștri, de-a lungul secolelor, au căutat să-și ridice biserici frumoase, cu sf. cruce în vârful lor, care să ocrotească toată viața credincioșilor și să mărturisească prin aceasta că ei sînt creștini și anume: creștini ortodocși români.

Sf. Ioan Gură de Aur însă ne spune că biserica este frumoasă nu numai prin construcția ei și prin pictura care o împodobește, ci cea mai frumoasă biserică este aceea care este iubită de credincioși. Adică la frumusețea zidurilor, a icoanelor, se adaugă frumusețea sufletelor, care o încălzesc și o în-suflețesc.

Noi ne adunăm în sf. biserică pentru că aici îl întîmpinăm pe Iisus Hristos. El a fost adus la templul, care exista pe vremea aceea, dar astăzi El este pe sfintele noastre altare. Aici pe masa sf. altar, la fiecare Sf. Liturghie, vedem viața lui Iisus Hristos, de la Naștere și pînă la Înălțare. El însă rămîne mereu pe masa sf. altar în Sf. Impărtășanie pentru bolnavi, așa că lumina Lui și darurile Lui dumnezeiești se revarsă peste noi toți.

De aceea este bine să venim Duminica la Sf. Liturghie și să-l întîmpinăm pe Iisus Hristos, căci El ne așteaptă. El nu ne cere nimic decît credința noastră, inima noastră, dragostea noastră, căci El ne-a iubit înainte de a-l iubi noi pe El. Și ne-a iubit pînă la moarte, cu iubirea cea mai mare, jertfindu-se pentru mîntuirea noastră. Și dacă El s-a jertfit pentru mîntuirea noastră din dragoste, atunci se cuvine ca și noi să-l iubim și să ne jertfim pentru El, adică să nimicim tot răul din noi și să facem ca în sufletul nostru, în viața noastră, să crească Iisus Hristos, care înseamnă creșterea dragostei, a bunătății, a smereniei, a tot ce este bun și folositor pentru viața noastră a tuturor.

Dar la sf. biserică, ne întîlnim nu numai cu Iisus Hristos, ci și unii cu alții. Intr-adevăr aici ne adunăm la un loc și în fața lui Iisus Hristos, în fața lui Dumnezeu, noi ne simțim una, ne simțim un singur suflet, o singură inimă, un singur gînd. Toți avem aceeași credință, toți sîntem atenți la ceea ce se cîntă la Sfînta Liturghie și dacă sîntem cu rîvnă putem cînta cu toții, căci cea mai înălțătoare Liturghie este aceea la care cîntă întreaga biserică. Când toți cîntă se simt mai apropiați sufletește unii față de alții, exprimînd împreună simțămintele de preamărire a lui Iisus Hristos, simțămintele de bucurie și dragoste față de El. Așa că este foarte frumos lucru ca întreaga obște din biserică să se transforme într-un „cor“, ca toți credincioșii să se simtă bine și înălțați sufletește la Sf. Liturghie.

Forma bisericii este și ea diferită. Sînt biserici sub formă de corabie. Acest lucru ne aduce aminte de corabia lui Noe, ne amintește că biserica este corabia lui Dumnezeu, care ne adună la un loc și care ne duce peste valurile vieții pînă la limanul mîntuirii, al veșniciei. Biserica nu ne poartă de la un port la altul, ci ne ia de la portul vieții pămîntești și ne duce pînă la portul veșniciei, unde ne întîlnim față către față cu Iisus Hristos, unde Dumnezeu își revarsă lumina Lui cea dumnezeiască. De aceea, venind în sf. biserică, noi simțim că „nu avem aici cetate stătătoare“ (Evrei 13, 14), cum zice Sf. Apostol Pavel, ci sîntem călători în lumea aceasta, călătorind de la vremelnicie la veșnicie.

Alte biserici au formă de cruce, cum este și biserica aceasta, ceea ce arată că la temelia Bisericii este Iisus Hristos cel răstignit, pentru că prin cruce s-a făcut mîntuirea noastră, prin jertfa pe cruce a lui Iisus Hristos ne-am mîntuit. De cînd El a fost răstignit pe cruce, de atunci crucea nu poate fi despărțită de Iisus Hristos și nici Iisus Hristos nu poate fi despărțit de cruce. De aceea un „Iisus Hristos” fără cruce nu este Iisus Hristos cel adevărat.

Iată deci cîteva învățăminte în legătură cu sf. biserică. Este necesar însă ca în biserică să se propovăduiască învățătura cea adevărată, Evanghelia lui Iisus Hristos. Ori această Evanghelie a fost dată de Mîntuitorul Iisus Hristos Sf. Apostoli, care au scris o parte din ea, cum sînt Evanghelia după Matei, Marcu, Luca și Ioan, epistolele Sf. Apostoli Pavel, Petru, Ioan etc. Dar aici este cuprinsă numai o parte din învățătura lui Iisus Hristos, iar altă parte s-a transmis prin viu grai, de la om la om, ceea ce constituie tradiția bisericească, rînduielile pe care Biserica noastră le-a păstrat de pe vremea Sf. Apostoli și care n-au fost scrise în Sf. Scriptură. Sf. Apostol Ioan spune în această privință, că n-ar ajunge cărțile din lumea aceasta pentru a cuprinde tot ceea ce a vorbit și făcut Iisus Hristos (Ioan 21, 25).

Deci Biserica a păstrat ceea ce s-a scris, adică toate cărțile Noului Testament, dar și ceea ce nu s-a scris, ci s-a transmis verbal de la Bisericile întemeiate de Sf. Apostoli, în care Biserici ei au așezat episcopi, preoți și diaconi ca aceștia să păstreze și cele scrise și cele nescrise. Astfel de la Sfinții Apostoli la primul episcop, de la primul episcop la episcopul următor, pînă la episcopii din vremea noastră, în Bisericile noastre s-au transmis și Sf. Scriptură și învățătura care s-a cuprins în Sf. Tradiție. Astfel avem în Biserica noastră învățătura deplină și toate rînduielile lăsate de Mîntuitorul și Sfinții Apostoli și cele scrise și cele nescrise.

În felul acesta noi știm cum se tîlmăcește cuvîntul Scripturii, nu după priceperea fiecăruia, ci după tradiția Bisericii. În Biserică avem așadar, pe Iisus Hristos însuși, învățătura sau Evanghelia Lui, fie scrisă sau nescrisă, și tot în Biserică avem și tîlmăcirea sau explicarea acestei învățături.

Este adevărat, că încă de pe vremea Sf. Apostoli au apărut diferite grupări de creștini care nu voiau să asculte nici de cuvîntul Apostolilor și care socoteau că pot ei, după priceperea lor, să tîlmăcească cuvîntul Evangheliei lui Hristos. Despre aceștia zice Sf. Apostol Pavel către Timotei (I Timotei 6, 20; II Timotei 2, 16) să nu stea de vorbă cu ei, pentru că ei își închipuie că au toată înțelepciunea și nu vor să asculte de cuvîntul adevărului, adică de cuvîntul Bisericii, pe care Sf. Apostol Pavel o numește „temelia adevărului”, adică al Evangheliei celei adevărate a lui Iisus Hristos. Astfel de grupări care au vrut să se despartă de Biserică, socotind că ei pricep mai bine Sf. Evanghelie, că ei au adevărul, au apărut în fiecare secol. Biserica însă a rămas neschimbată în rînduielile ei, de aproape 2.000 de ani, iar acele grupări au dispărut.

Deci dacă Evanghelia lui Iisus Hristos ne învață să fim cu inimă largă, să iubim pe Dumnezeu, iar din această dragoste de Dumnezeu să iubim pe orice om, fără deosebire, această învățătură este valabilă și astăzi și va fi pînă la sfîrșitul veacurilor.

Așadar, Evanghelia lui Iisus Hristos, care este Evanghelia dragostei, poate fi trăită și trebuie trăită și în vremea noastră, pentru că prin ea noi

putem duce o viață cu adevărat demnă de numele de „om de omenie“, cum zice poporul nostru. Și este mare lucru să fi om de omenie, adică un om cinstit, un om plin de dragoste, de bunătate, săritor la tot ce este bun, folositor.

Dragostea ne adună și pe noi la un loc aici în sf. biserică, adună și familia la un loc, căci unde este dragoste între soț și soție, între părinți și copii, familia este unită, duce o viață frumoasă, mulțumitoare și pentru ea și pentru societate. La fel dragostea adună la un loc cetățenii unei comune, ca împreună să muncească, să se sfătuiască și să se împreune ca treburile comunei să meargă cât mai bine. Dragostea adună apoi țara întreagă, pentru că în noi toți este dragostea de popor. Tuturor ne bate inima când vorbim de țara noastră și dragostea de țară și popor ne face să muncim împreună cu rîvnă deplină, ca Patria noastră să progreseze și să se înalțe tot mai mult între celelalte țări ale lumii.

Dumnezeu să ne ajute la toți, ca credința noastră așezată pe stînca adevărului pe care ni l-a dat Iisus Hristos, ni l-au transmis Sfinții Apostoli și Sfinții Părinți de după ei, să rodească în fapte bune. Dumnezeu să ne ajute ca în viața noastră de fiecare zi, în familiile noastre, să avem o viață de dragoste, de bună înțelegere. El să ne ajute să ne împlinim datoria față de Biserica noastră și față de Patria noastră scumpă, ca în felul acesta învățătura Bisericii noastre să rodească și prin roadele pe care le aducem să se preamărească numele lui Dumnezeu, Tatăl, Fiul și Sfîntul Duh. Amin.

La casa parohială s-a servit apoi o masă frățească, la care credincioșii ninși de fulgii anilor au evocat interesante fapte din viața parohiei.

Vizitația canonică de la Cugir și Vinerea a constituit un bun prilej de luminare și întremare sufletească a credincioșilor, de întărire a unității noastre bisericești, un izvor de noi roade pe calea unei drepte viețuiri în ortodoxie și de slujire devotată a Patriei noastre scumpe.

REPORTER

BINECUVÎNTAREA BISERICII DIN PREJMER

Duminică, 1 martie 1970, Î. P. S. nostru Mitropolit Nicolae al Ardealului a săvîrșit binecuvîntarea bisericii din parohia Prejmer, jud. Brașov.

În ajun Înaltul nostru Ierarh sosește în parohia Tohanul Vechi, jud. Brașov, fiind primit de credincioși și preoți. P. C. prot. Dr. Vasile Coman-Brașov rostește cuvîntul de întîmpinare, în care exprimă bucuria de a primi binecuvîntarea Ierarhului peste viața și lucrarea credincioșilor:

Răspunzînd, Î. P. S. nostru Mitropolit Nicolae al Ardealului mărturisește că a venit cu bucurie în această parohie cu preoți și credincioși buni, care în credință și dragoste deplină față de Iisus Hristos muncesc pentru binele Bisericii și înflorirea Patriei noastre.

În încheiere Î. P. S. Sa spune: „Dumnezeu să vă ajute și să vă binecuvînteze ca viața și lucrarea voastră să se desfășoare — și de acum înainte — în frăție și bunăînțelegere, pentru ca prin faptele voastre să se preamărească Tatăl, Fiul și Sfîntul Duh. Amin!“

Se săvîrșește apoi *vecernia* de către un sobor de preoți în frunte cu P. C. vicar arhiep. Traian Belășcu. Răspunsurile sînt date de corul restrîns al studenților de la Institutul Teologic de grad Universitar din Sibiu, condus de P. C. prof. Gheorghe Șoima, și de corul mixt al parohiei, condus de cîntărețul bisericesc.

Mărturisind bucuria și satisfacția produsă de prezența Î. P. S. Sale între păstoriții săi, C. preot Petru Comăniță-Tohanul Vechi I, face un scurt istoric al bisericii și arată că viața acestei parohii a fost călăuzită întotdeauna de învățătura cea dreaptă a Bisericii noastre strămoșești.

P. C. vicar arhiep. *Traian Belasçu* arată credincioșilor că Biserica strămoșească ne-a călăuzit în trecut și ne călăuzește și în prezent pe calea cea bună a mîntuirii și fericirii.

Mai ales în Postul Mare se cuvine să ne înnoim sufletește prin Sf. Taină a Spovedaniei și prin Sf. Cuminecătură, să săvîrșim fapte bune, care ne deschid cerul. Încheie cu îndemnul adresat credincioșilor de a continua pictarea bisericii, dovedind prin aceasta jertfelnicia credinței lor.

În continuare, I. P. S. nostru Mitropolit *Nicolae al Ardealului* rostește un cuvînt de învățătură și îndemn.

Înaltul nostru Ierarh arată că Duminica aceasta, a cărei vecernie am săvîrșit-o astă-seară, ne aduce aminte de un lucru foarte însemnat, și anume despre judecata din urmă. Aceasta ne face să ne gîndim că noi nu ne putem trăi viața oricum, la voia întîmplării, pentru că tot ceea ce facem, tot ceea ce vorbim și tot ceea ce gîndim, se înscrie undeva și rămîne ca un lucru de care vom răspunde și în viața de aici, și în viața cealaltă.

În primul rînd, tot ceea ce gîndim, tot ceea ce simțim și tot ceea ce facem, se înscrie în sufletul nostru, se înscrie în ființa noastră, se înscrie în trupul nostru. Și toate acestea, mai devreme sau mai tîrziu, fiind întipărite în ființa noastră, în sufletul nostru și în trupul nostru, vor primi o răsplată în însuși sufletul și în însuși trupul nostru. Toate le plătim mai devreme sau mai tîrziu

Pe de altă parte, gîndurile, cuvintele și faptele noastre se înscriu în inima celor din jurul nostru. Ori vrem, ori nu vrem noi, dacă spunem un cuvînt, cuvîntul acesta se întipărește în sufletul, în amintirea acelor care-l aud și care-l transmit mai departe. Și acest cuvînt sau fapta aceasta întipărită în inima altora, se întoarce împotriva noastră, dacă este un cuvînt sau a faptă rea; se întoarce spre binele nostru, dacă este un cuvînt sau o faptă bună.

După felul cum trăim, se formează o părere despre noi. Astfel, lumea din jurul nostru ne arată oglinda în care ne vedem cum sîntem: o oglindă bună sau o oglindă rea, după cum ne-am arătat ca suflet bun sau ca suflet rău.

Dar gîndurile, cuvintele și faptele noastre se înscriu și în cartea cea din ceruri, în fața lui Dumnezeu, care pe toate le vede, și în fața cărui nu putem ascunde nimic. Dumnezeu pe toate le vede, pe toate le cunoaște, pătrunde în adîncul inimii noastre, în adîncul sufletului nostru, vede gîndurile noastre, simțămintele noastre, năzuințele noastre și pe toate le înscrie.

Și va veni vremea cînd vom trece pragul acestei vieți și ne vom prezenta în fața dreptului judecător, care ne va pune în față icoana vieții noastre — și cu cele bune și cu cele rele — și vom primi judecata și răsplata care ni se cuvine.

Din toate cele expuse pînă aici, Înaltul nostru Ierarh trage următoarea concluzie: „Viața noastră este o viață de răspundere. Răspunderea de fiecare gînd, de fiecare cuvînt, de fiecare faptă. Răspundem și de cele bune, și de cele rele. Sîntem judecați de cugetul nostru, de conștiința noastră; sîntem judecați de semenii noștri, de societatea în care trăim; dar sîntem — mai presus de toate acestea — judecați de Dumnezeu, care este judecătorul cel drept, dar și judecătorul cel bun, și judecătorul cel milostiv, care ne cheamă să trăim o viață după voia Lui și spre binele — și al nostru și al semenilor noștri.

În acest spirit de răspundere, sîntem datori să privim la exemplul înaintașilor noștri, care în înfrățire deplină au luptat pentru cucerirea libertăților și a vieții care azi se desăvîrșește tot mai mult în Patria noastră. Noi înșine sîntem chemați să ne dovedim vrednici de înaintașii noștri.

Această vrednicie o putem dovedi prin faptul că într-o unitate desăvârșită ne facem datoria fiecare la locul nostru de muncă.

De asemenea, sîntem vrednici de înaintașii noștri, dacă așa cum ei au fost alipiți de legea noastră strămoșească, tot așa și noi sîntem legați de această lege românească, de sfintele noastre slujbe, pentru ca împreună — în înfrățire desăvârșită — să mărturisim credința moșilor și strămoșilor noștri.

În unitatea noastră să nu lăsăm să pătrundă nici o tulburare, pentru că unitatea este putere, pe cînd împărțirea în grupări deosebite a fost și este întotdeauna slăbiciune. Pe lîngă aceasta, a fi împreună, a fi una, este voia lui Iisus Hristos, este chemarea strămoșilor noștri, este chemarea vremii noastre, cînd pentru poporul nostru, pentru Biserica noastră, porunca cea mai de seamă este porunca unității.

Unitatea sufletească a ierarhilor, preoților și credincioșilor în Iisus Hristos, în dragostea față de Biserică și față de Patrie, este partea cea mai frumoasă, cea mai plină de bucurie a vieții noastre.

Să ne gîndim mereu că răspundem de fiecare gînd, de fiecare cuvînt și de fiecare faptă a noastră. Totodată, în orice muncă să cerem ajutorul lui Dumnezeu, căruia se cuvine să-l și mulțumim pentru ajutorul ce ni-l dă în strădaniile noastre..

În orice muncă ne-am găsi, trebuie să muncim cu gîndul că munca noastră nu este numai spre binele poporului, ci este totodată o muncă bine-cuvîntată de Dumnezeu, că noi muncim sub privegherea lui Dumnezeu și dăruim această muncă nu numai Patriei noastre, ci și lui Dumnezeu ca pe o faptă plăcută Lui.

Astăzi noi, românii, am ajuns să avem uzine și fabrici, care scot produse: tractoare, strunguri și alte multe lucruri de valoare deosebită, care sînt prețuite și căutate de alte țări ale lumii, țări care se făceau înainte că sînt în fruntea celorlalte țări. Am ajuns noi să fim printre cei din frunte și să avem produse care primesc premiul întîi, premiul de aur la expozițiile din alte țări.

Pentru toate acestea să-L lăudăm pe Dumnezeu, pentru că de la El vine toată darea cea bună și tot darul cel desăvârșit. Totodată, să-L rugăm ca și de acum înainte să ne ajute să pășim cu mai multă hotărîre pe calea fraptelor celor bune.

După polihroane, Înalțul Ierarh unge cu untdelemn sfințit pe credincioși.

Duminică, 1 martie 1970, orele 9.30, Î. P. S. nostru Mitropolit Nicolae al Ardealului sosește în fața bisericii din parohia Prejmer, jud. Brașov, fiind primit de credincioși și preoți. P. C. prot. Dr. Vasile Coman-Brașov rostește cuvîntul de întîmpinare, în care arată că acest sfînt lăcaș a împlinit în anul trecut 200 de ani, precum și că în viața credincioșilor din Prejmer Biserica s-a dovedit o mamă bună și ocrotitoare.

După ce credincioșii au înnoit acest lăcaș și după ce Direcția Monumentelor Istorice i-a făcut lucrările de restaurare necesare, credincioșii îl roagă pe Î. P. S. Să să-l binecuvinteze.

Răspunzînd, Înalțul nostru Ierarh arată că a venit cu bucurie în această parohie, pentru că aici se simte într-o obște, în care stăruie mireasma tradițiilor strămoșești.

De asemenea, se bucură pentru vnednicia cu care credincioșii de aici își împodobesc biserica nu numai cu podoaba cea dinafară, ci și cu podoaba sufletului și a puterilor de muncă.

Apoi Înaltul nostru Ierarh săvârșește slujba de binecuvântare a bisericii înnoite, înconjurat de un sobor de preoți și diaconi, între care: P. C. vicar arhiep. Traian Belasçu, P. C. prot. Dr. Vasile Coman-Brașov, C. preoți din Prejmer și jur. Răspunsurile sînt date de corul restrîns al studenților de la Institutul Teologic de grad Universitar din Sibiu, condus de P. C. prof. Gheorghe Șoima.

În continuare, se săvârșește Sf. Liturghie arhierască, în cadrul căreia se fac rugăciuni pentru bolnavi, precum și rugăciuni de pomenire a ctitorilor și a preoților slujitori ai acestei biserici. În biserică se află și dl. Erwin Barth, pastorul evanghelic-luteran din Prejmer.

La priceastă predică C. preot *Nicolae Frateș-Prejmer II*, arătînd că creștinul adevărat trăiește după pilda Mîntuitorului și se dăruiește pentru binele semenilor. Căci Creștinismul este iubire dovedită prin fapte. Îndeamnă pe credincioși să păzească învățătura cea dreaptă a Bisericii strămoșești și să se îmbogățească în fapte bune puse în slujba Bisericii și a Patriei.

După terminarea Sf. Liturghii, P. C. vicar arhiepiscopesc Traian Belasçu dă citire a Treiei Sf. Arhiepiscopii, prin care se acordă C. pr. Ioan Popescu-Prejmer I, distincția onorifică de iconom, urmînd apoi hirotesirea corespunzătoare de către I. P. S. Sa.

De asemenea, Înaltul nostru Ierarh citește o rugăciune de dezlegare pentru toți credincioșii.

Dînd mai înții expresie marii bucurii pricinuite de prezența I. P. S. Sale, C. pr. *Ioan Popescu* face un scurt istoric al bisericii din Prejmer și al lucrărilor gospodărești din această parohie. Mulțumește Înaltului Ierarh atît pentru această vizită, cît și pentru distincția acordată și-i dăruiește — ca semn de prețuire și recunoștință — un obiect de artizanat reprezentînd o poartă în sul popular.

P. C. prot. Dr. *Vasile Coman-Brașov* vorbește credincioșilor despre cele trei mari daruri ce se împărtășesc de la Sf. Altar: 1. Lumina cea adevărată a Evangheliei lui Iisus Hristos; 2. Darul Sf. Duh și 3. Credința cea adevărată, care ne îndeamnă să ne îndeplinim cu conștiințiozitate datoriile noastre față de Biserică și Patrie.

În cuvîntul său, P. C. vicar arhiepiscopesc Traian Belasçu se referă la dragostea față de Biserică strămoșească, la bunele relații de armonie și colaborare cu celelalte naționalități și culte din Prejmer.

În continuare, I. P. S. nostru Mitropolit *Nicolae* al Ardealului rostește un cuvînt de învățătură și îndemn.

Înaltul nostru Ierarh arată la început că biserica din parohia aceasta este asemenea unui arc, care are un picior de acum 200 de ani, la 1769, alt picior în vremea noastră, un arc peste două veacuri. Acest arc peste 200 de ani ne face să ne gîndim la cele de atunci și să le asemănăm cu cele de astăzi.

Cu două sute de ani în urmă, poporul român din părțile acestea era în stare de iobăgie, iar Biserica noastră era numai tolerată. Cu toate acestea, credincioșii de aici — din puținul care l-au avut — au ridicat această biserică cu ajutorul și al ctitorilor de la Brașov.

Biserica noastră este azi liberă, și în egalitate și frățietate cu toate cultele din țara noastră își împlinește datoria nu numai față de credința strămoșească, ci și față de Patria noastră scumpă.

În legătură cu pericopa evanghelică a duminicii, care înfățișează judecata din urmă, I. P. S. Sa amintește credincioșilor că faptele noastre vor fi judecate după măsura în care am răspîndit în jurul nostru dragoste nețărmu-

rită, văzînd în fiecare om nu numai pe omul care este în fața noastră, ci și pe Iisus Hristos însuși. Pentru că așa spune Mîntuitorul nostru Iisus Hristos în Evanghelia de azi: „Ceea ce ați făcut unuia dintr-acești frați ai mei, prea mici, mie mi-ați făcut“ (Mt. 25, 40). Insemnează că însuși Iisus Hristos este în acești frați ai noștri, este în aceștia, la care privind, noi vedem o față omenească, vedem un frate al nostru, dar dincolo de această față omenească este ascuns, este prezent Iisus Hristos însuși.

Pornind de la acest cuvînt al Mîntuitorului, Înalțul nostru Ierarh arată pe larg unde-L vedem pe Iisus Hristos, unde simțim prezența și lucrarea Lui.

Pe Dumnezeu îl vedem mai întîi în lumea cea mică și în lumea cea mare. Cînd privim pămîntul nostru (natura înconjurătoare) și universul cel mare cu ordinea și frumusețile din sînul lor, înțelegem ceea ce spune psalmistul: „Cerurile spun slava lui Dumnezeu și lucrarea minilor lui o vestește tăria“ (Ps. 18, 1).

Dumnezeu ne îndeamnă pe noi, credincioșii, astăzi, ca — legați de soarta acestui popor, de lupta lui și de mersul lui înainte — să ne împlinim datoria așa cum și-au împlinit-o înaintașii noștri, față de poporul nostru, față de Patria noastră și să ne dăruim întreaga noastră ființă, toată puterea de muncă, toată priceperea noastră, toate capacitățile noastre, pentru ca această Patrie să înflorească și să crească și să ne bucurăm și noi de această înflorire, să se bucure și urmașii noștri, copiii copiilor noștri, de înflorirea Patriei și de propășirea poporului nostru.

Dar Dumnezeu ne învață că fiecare popor are dreptul la viață, la libertate, la independență, la propășire. El ne învață să fim cu dragoste și cu frățietate față de toate popoarele și în această deschidere frățească față de toate popoarele, împreună să lucrăm pentru ca împreună să mergem înainte, ca întreaga omenire să se ridice cît mai sus și să ajungă la visul de aur al înlăturării războiului din viața omenirii și al ctitoririi unei păci trainice, al înlăturării șovinismului și urii și al stabilirii dragostei frățesti între popoare, între naționalități, între diferite credințe religioase care sînt pe suprafața pămîntului.

În partea finală a cuvîntului său, Înalțul nostru Ierarh dă credincioșilor următorul îndemn: „Să ne apropiem duminică de duminică de Sf. Altare. În preajma Sf. Post să ne pregătim ca să petrecem aceste săptămîni cu mai multă băgare de seamă, să lepădăm anumite păcate, anumite fărădelegi, anumite greșeli, să căutăm să ne luptăm cu ele, să ne eliberăm de ele și să devenim mai buni, mai blînzi, iertători, plini de dragoste, mai darnici unul față de altul, mai săritori la ajutorarea unuia și altuia. Să căutăm să ne rugăm mai mult și să ne apropiem de Sf. Taină a Spovedaniei, din care ne ridicăm ușurați de povara păcatelor, și să ne apropiem mai ales de Sf. Taină a Împărtășaniei, prin care purtăm pe Iisus Hristos în inima noastră, în sufletul nostru. Prin darul Lui vrem să devenim chipuri și lucrători ai lui Iisus Hristos în lume, adică lucrători ai dragostei nemărginite, ai dragostei care merge pînă la jertfă pentru binele semenilor, pentru binele Bisericii, pentru binele poporului, pentru binele omenirii întregi“.

După îndătinatele polihroane, urmează ungerea cu untdelemn sfințit a tuturor credincioșilor de către Înalțul Ierarh, în care timp corul studenților teologi și credincioșii cîntă mai multe imnuri religioase.

În cadrul agapei frățesti organizată în casa parohială, ia cuvîntul dl. Erwin Barth, pastorul comunității evanghelice-luterane din Prejmer. Dînd expresie bucuriei și satisfacției de a

participa la acest moment festiv, arată că prezența sa aici dovedește că „tot mai mult Bisericile noastre recunosc ceea ce ne este comun, ceea ce ne unește, ceea ce ne înfrățeste”. De asemenea, mărturisește convingerea: „Oriunde credința în Dumnezeu și jertfa Mântuitorului este vie și adevărată, unitatea și fraternitatea este mai mare decât orice deosebire”. La această înfrățire ne îndeamnă și faptul că în trecut ambele parohii au suferit împreună vitregiile istoriei. În acest sens, menționează faptul că cronica parohiei conduse de dînsul istorisește că în decurs de 500 de ani comuna Prejmer a ars de 50 de ori, fiind incendiată de turci, tătari și alți dușmani.

P. C. prot. Dr. Vasile Coman-Brașov evidențiază faptul că gîndul la Dumnezeu și la strămoșii noștri ne inspiră optimism și ne dă puteri noi în munca noastră de fiecare zi. Felicită pe C. preoți și consiliul parohial. Mulțumește I. P. S. nostru Mitropolit Nicolae.

Mărturisind satisfacția deosebită pricinuită de prezența d-lui pastor Erwin Barth, expresie vie a armoniei dintre cele două Biserici, P. C. vicar arhiep. Traian Belasçu arată că venirea I. P. S. Sale în această parohie este și o răsplată a vredniciei credincioșilor ortodocși din Prejmer de buni fii ai Bisericii strămoșești și de buni cetățeni ai Patriei noastre.

Dl. episcop Dumitru Bălăscuță mărturisește că credincioșilor din Prejmer le-a plăcut deosebit de mult slujba săvîrșită de I. P. S. nostru Mitropolit Nicolae, căruia îi urează ani mulți și fericiri, cu sănătate deplină, ca să mai poată veni în mijlocul lor.

C. pr. Nicolae Frașeș-Prejmer II, mărturisește că această vizită va rămîne neuitată în sufletele credincioșilor, mulțumește înaltului Ierarh pentru învățăturile alese și pentru sfaturile bune împărtășite cu acest prilej.

În încheiere, I. P. S. nostru Mitropolit Nicolae mulțumește tuturor, le împărtășește arhierasca binecuvîntare și toastează pentru Prea Fericitul Patriarh Justinian și pentru conducătorii Patriei noastre scumpe.

PARTICIPANT

Bibli PRĂZNUIREA PATRONILOR Sibiu INSTITUTULUI TEOLGIC UNIVERSITAR DIN SIBIU

În anul 1936, primul congres al profesorilor de teologie de la instituțiile teologice superioare (facultăți, academii etc.) ale Bisericilor ortodoxe răsăritene, întrunit la Atena (Grecia), a recomandat să fie adoptați și prăznuiți an de an, la 30 ianuarie, ca patroni ai acestor așezăminte, Sfinții Trei Ierarhi: Vasile cel Mare, arhiepiscopul Cezareei Capadochiei, Grigorie Teologul, episcop de Nazianz și apoi patriarh al Constantinopolului și Ioan Gură de Aur (Hrisostom), patriarhul Constantinopolului.

Fiind îndeplinite condițiile speciale trebuincioase în acest scop, Institutul Teologic de grad Universitar din Sibiu a pus în aplicare, în acest an, recomandarea respectivă.

Dimineața, în Catedrala mitropolitană, s-a săvîrșit după datină Sfînta Liturghie, din sobor făcînd parte, între alții, P. C. rector Dr. Isidor Todoran — care a rostit și predica praznicului — și P. C. prof. Dr. Milan Șesan, care — la sfîrșit, din ușile împărătești ale altarului — a dat citire Rugăciunii de mulțumită.

A fost de față înalt Prea Sfințitul nostru Mitropolit Nicolae al Ardealului, înconjurat de consilieri arhiepiscopoești și profesori de teologie.

La orele 12, în aula Institutului, a început desfășurarea programului festiv.

Corul studenților teologi, dirijat de P. C. prof. Gheorghe Șoima — care a dat răspunsurile liturgice în catedrală — a întîmpinat pe I. P. S. nostru Mitropolit Nicolae cu Imnul arhieresc. I. P. S. Sa a luat loc la masa prezidențială, împreună cu P. C. rector Is. Todoran.

În sală se aflau: P. C. consilier arhiepiscopesc cultural Diacon Gheorghe Papuc, dl. consilier arhiepiscopesc economic Dr. Ioan Floca, P. C. protopop Nichifor Todor (Sibiu), P. C. prot. Ioan Beju, directorul Bibliotecii mitropolitane, preoți și credincioși, — precum și profesorii și studenții Institutului.

Au fost, de asemenea, prezenți: dl. prof. Dr. Hermann Pitters, reprezentând ramura evanghelică-luterană C.A. din Sibiu a Institutului Teologic Universitar Protestant Unic din Cluj și P. C. Diacon prof. Sorin Cosma, reprezentând Seminarul Teologic din Caransebeș.

Deschizînd ședința festivă, P. C. rector Dr. *Is. Todoran* a arătat semnificația prăznuirii, înțelesul ei educativ pentru studenții în teologie și locul de cinste ce i se rezervă de acum înainte în cadrul manifestărilor religioase ale Institutului.

P. C. prof. Dr. *Milan Șesan* a făcut — într-un referat mai dezvoltat — prezentarea generală a vieții și activității Sfinților Trei Ierarhi, determinînd locul de frunte pe care îl ocupă ei în Istoria bisericească universală și în teologia creștină.

P. C. prof. Dr. *Alexandru Moisiu* a prezentat pe Sfinții Trei Ierarhi din punct de vedere liturgic și duhovnicesc.

Trei studenți teologi din anul IV (Radu D., Dumitrescu Tr. și Gărau P.) — au dat citire unei selecții de texte din operele Sfinților Trei Ierarhi.

Aceste piese de program au alternat cu coruri („Troică de arhieriei“, de Petru Gherman, „Taina Creștinătății“, Troparul Sfinților Trei Ierarhi și, de încheiere, un supliment de cîntece patriotice — „Dragă-mi este țara mea“, de Gh. Șoima — și lirice), executate de corul studenților teologi.

La sfîrșit, a luat cuvîntul Înalt Prea Sfințitul nostru Mitropolit *Nicolae* al Ardealului. Î. P. S. a spus:

Este prima dată cînd, la Institutul nostru Teologic, se sărbătorește praznicul Sf. Trei Ierarhi, care sînt ocrotitorii Teologiei Ortodoxe și ai Institutelor Teologice ortodoxe.

Intr-adevăr, pentru Teologia noastră și pentru școlile teologice nu se putea o mai potrivită sărbătorire decît a Sf. Trei Ierarhi. Prin aceasta se arată complexitatea slujirii preoțești, pentru care sînt pregătiți în Seminarii și Institutetele Teologice de Grad Universitar — elevii și studenții, complexitate care cere celor ce se pregătesc o temeinică meditație și o atitudine serioasă, profundă, avînd în vedere ținta spre care se îndreaptă.

Fără Teologie nu se poate face nici preoție, pentru că ea este la baza lucrării preoțești. Dar nu Teologie ca simplă învățătură, ci Teologie așa cum au întrupat-o acești Sf. Ierarhi, care izvorăște din contactul direct cu Dumnezeu, cu Iisus Hristos, din trăirea lor în taina cea mare, nemărginită a Dumnezeuirii. Prin această trăire în Dumnezeu, cuvîntul lor este cuvînt viu însuflețit de prezența lui Iisus Hristos, de prezența lui Dumnezeu. Căci rostul cuvîntului nu este ca să transmită numai abstracțiuni, ci rostul lui este să transmită persoana care îl pronunță, să transmită sufletul acelei persoane, ceea ce este ea în esența ei, adică prin ideile și prin cuvintele respective să se transmită puterea spirituală a ei.

De aceea cînd vorbim despre Dumnezeu, cînd formulăm idei despre El, prin aceste idei și prin aceste cuvinte despre Dumnezeu trebuie să se transmită

viața lui Dumnezeu, prezența Lui, ca aceste cuvinte să fie cu adevărat vii; aceste idei să fie cu adevărat lucrătoare, pentru că prin ele intrăm în legătură cu Dumnezeu.

Despre Sf. Ioan Gură de Aur se spune că este cel mai mare dintre cuvântătorii creștinătății întregi. Și astăzi este izvor de inspirație pentru toți, pentru că a fost așa de mare, încât și în cuvântările lui și în ideile pe care le-a promovat s-a ridicat deasupra veacurilor. De aceea și astăzi și în viitor ideile lui sînt călăuze pentru Biserica noastră. Cuvîntul prin care se exprimă trăirea lăuntrică, convingerile puternice, în care lucrează însuși Iisus Hristos, cuvîntul lui Dumnezeu care se transmite prin glasul preotului, merge de la inimă la inimă, de la suflet la suflet, mișcă, este potrivit pentru toate sufletele, pentru toate împrejurările, dacă vine de la inimă, dacă vine ca un cuvînt al lui Dumnezeu, prin glasul aceluia pe care Dumnezeu l-a așezat ca să învețe și să călăuzească pe credincioșii Săi.

Deci predica, pregătirea pentru predică, pentru propovăduirea cuvîntului, este a doua ipostază pe care ne-o pune în față praznicul de astăzi.

În sfîrșit, acțiunea practică, puterea de-a organiza, de-a îndruma, de-a transforma Teologia, cuvîntul, predica în faptă (Sf. Vasile cel Mare). Pentru că Teologia ca credință dacă nu se transpune în faptă este moartă. Cuvîntul, predica, oricît ar fi de meșteșugită, de înaltă, dacă plutește deasupra vieții nu mișcă sufletele, este aramă sunătoare, chimval zăngănitor.

Iată ceea ce trebuie să întrupeze de la Sf. Trei Ierarhi elevii Seminarilor și studenții Institutelor Teologice, acum ca ucenici ai teologiei și mîine preoți: Teologia, cuvîntul și acțiunea într-o singură unitate, într-o sinteză superioară, în care toate trei se sprijinesc reciproc și toate trei sînt una prin faptul că în toate acestea lucrează Iisus Hristos.

Desigur că acest lucru nu este ușor. Complexitatea pregătirii și lucrării crește prin ceea ce spuneau acești Sf. Părinți, că omul este o ființă foarte greu de îndrumat, este o ființă în mare parte imprevizibilă. Nu poți spune niciodată că ai cunoscut un om pînă în ultima lui esență. Nici noi înșine nu ne cunoaștem în toate profunzimile noastre. De aceea în toată viața noastră creștem și ne dezvoltăm în mod pozitiv sau negativ și de multe ori rămînem surprinși de noi înșine de felul cum reacționăm în anumite împrejurări, altele decît cele obișnuite. Atunci ni se descoperă că avem și noi o latură fie negativă, fie pozitivă pe care am ignorat-o.

Deci, dacă tu însuși nu te poți cunoaște deplin, cu atît mai greu e să te cunoască altul din afară, sau să cunoști tu pe celălalt.

În felul acesta, conducerea vieții credincioșilor este cu adevărat o răspundere mare și grea. De aceea Sf. Grigorie Teologul și Sf. Ioan Gură de Aur la început au fugit de preoție, socotindu-se nevrednici și neputincioși. Sf. Ioan Gură de Aur s-a retras în pustie și doi ani a stat acolo, citind Sf. Scriptură, încît a cunoscut-o aproape pe de rost. La predicile lui nu mai avea nevoie să caute textele din V. și N. Testament, pentru că le avea întipărite în suflet. Sf. Grigorie de Nazianz s-a retras și el.

Pînă la urmă s-au înduplecat amîndoi la chemarea credincioșilor și au primit greaua răspundere a preoției și apoi a vlădiciei și au împlinit-o cu toată vrednicia.

De aceea și studenții teologi trebuie să-și dea seama de marea răspundere care îi așteaptă în viitor și să se apropie cu sfială de această răspundere,

cu teamă și cu toată evlavie, fără ca să se cutremure în așa fel încât să renunțe la ea. Marea răspundere legată de preoție trebuie să fie pentru ei imboldul de a se pregăti cât mai temeinic, pentru a răspunde chemării lui Iisus Hristos. Nevrednici sîntem mereu, oricîtă viață morală superioară am avea. Pentru chemarea aceasta din partea lui Dumnezeu rămîi mereu nevrednic, dar dacă te cheamă Dumnezeu, trebuie să răspunzi chemării Lui cum a răspuns Prorocul Samuil: „Vorbește, Doamne, că robul tău ascultă” (I Regi, 3, 10), cu nădejdea că, pe lîngă puterile noastre slabe, Dumnezeu Însuși lucrează prin nevrednicia noastră, prin neputințele noastre, cu convingerea că lucrînd El, cuvîntul și lucrarea noastră sînt roditoare.

Mergînd la concret, putem spune că Sfinții Trei Ierarhi și-au împlinit misiunea lor în epoca lor. Ei au răspuns problemelor ridicate de viața Bisericii din vremea lor. Au răspuns și problemelor vieții bisericești, problemelor teologice, problemelor practice ale Bisericii, dar și problemelor sociale din aceea epocă. Deci n-au fost teologi cuvîntători și oameni de acțiune, care să se limiteze numai la viața religios-morală a credincioșilor, ci ei au fost și oameni ai vremii lor, ai năzuințelor și ai frămîntărilor din vremea aceea.

Atît Sf. Vasile cel Mare cît și Sf. Ioan Gură de Aur, din punct de vedere social au proiectat imaginea unei societăți în care să nu mai existe stăpîni și sclavi, ci toți să fie egali și liberi, toți să muncească și prin munca fiecăruia să se dezvolte viața obștească și să se bucure fiecare de rezultatele muncii lui și de cîntea care se cuvine aceluia care prin muncă creează bunuri materiale și spirituale, nu numai pentru sine ci și pentru semenii, pentru societatea al cărui membru este.

În felul acesta Sfinții Trei Ierarhi ne sînt foarte apropiați: Am impresia că sînt contemporani cu noi.

De aceea avîndu-i pe ei ca îndrumători, ne bucurăm că astăzi învățămîntul nostru teologic pregătește preoți, care sînt nu numai slujitori ai altarului, propovăduitori ai cuvîntului lui Dumnezeu, îndrumători la acțiune în viața creștină, ci în același timp și legați cu o dragoste nezdruincinată de Patria noastră scumpă, sprijinitori ai muncii poporului pentru viața cea nouă de propășire a Patriei și luptători pentru pace și înfrățire între biserici în spirit ecumenist și între popoare, în spiritul înfrățirii tuturor popoarelor, pentru ca prin munca tuturor să propășească fiecare popor și întreaga omenire.

De aceea, simțindu-i pe Sf. Trei Ierarhi apropiați de noi, contemporani, îi simțim ca pe niște imbolduri, ca pe niște modele, care ne cheamă să ne facem datoria în vremea noastră, cum și-au făcut și ei datoria în vremea lor. Parcă îi auzim îndrumîndu-ne și îndemnîndu-ne să trăim în Iisus Hristos, în spiritul dragostei față de om, față de Patrie, față de omenire. Să slujim lui Iisus Hristos slujind omul, slujind Patria, slujind omenirea, pentru că numai așa duhul lui Iisus Hristos se arată viu și nepieritor și ieri și azi și mîine.

Așa dar, în acest sens să priviți spre Sfinții Trei Ierarhi: ca spre modelul după care să vă formați sufletește.

Se știe că una din frumoasele trăsături ale tinereții este tocmai tendința spre ideal și, de obicei, tînărul nu caută un ideal abstract, ci caută idealul într-un model, într-o persoană. Se leagă de persoana respectivă, pentru că în ea găsește ceva din idealul spre care năzuiește.

Voi aveți ca suprem model pe Iisus Hristos. Alături de El aveți ca modele pe toți Sfinții, îndeosebi pe acești Trei Ierarhi. Ei nu sînt morți, ci sînt

vii, trăiesc împreună cu noi. La Sf. Liturghie se roagă împreună cu noi, în gândurile noastre sînt gândurile lor, în cuvintele noastre sînt cuvintele lor, în faptele noastre sînt faptele lor. Desigur că ar fi bine să găsim și în cei de astăzi modele după care să vă orientați. Și socotesc că se găsesc și azi creștini credincioși simpli, care trăiesc o viață pe care voi tinerii ați putea s-o luați ca model, ca îndemn, ca să trăiți în simplitate, fără îngîmfarea pe care o dă cîteodată umora faptul că au școală mai multă, că sînt studenți teologi, că cunosc nu știu cîtă teologie și filozofie, pentru că cu îngîmfarea nu se ajunge prea departe. În orice caz nu se merge pe calea lui Iisus Hristos, nu se merge pe calea sfinților, ci pe calea opusă, căci calea lor este calea iubirii smerite.

Modele se găsesc și astăzi, dar noi avînd pe Iisus Hristos ca model, văzînd cum au întrupat ei pe Iisus Hristos, ne putem da silința să întrupăm și noi pe Iisus Hristos, fiecare în felul său propriu, fiecare după împrejurările în care trăiește, potrivit cu epoca, cu societatea de azi.

De aceea la acest praznic al Institutului Teologic trebuie să ne facem un examen de conștiință, să vedem ce am făcut pînă acum, ce am realizat pînă acum. Să vedem și părțile bune, pe care, cu ajutorul lui Dumnezeu și cu rugăciunile Sfinților, am reușit să le împlinim; să vedem și părțile negative care ne-au înfrînt sau, poate, am mers noi de bună voie la rău atrași de false miraje, și să căutăm, ca, după acest examen de conștiință, de răspundere, nu în fața corpului profesoral, nu în fața mea sau în fața altor conducători ai Bisericii, ci în fața lui Dumnezeu, în fața lui Iisus Hristos, să pășim în viitor cu mai multă hotărîre, împotriva tuturor ispitelor, pe calea lui Iisus Hristos, a slujirii Bisericii, a slujirii poporului, a înfrățirii ecumeniste între Biserici, a înfrățirii între popoare, între poporul român și naționalitățile conlocuitoare, a slujirii idealurilor superioare ale omenirii.

Dumnezeu să ne ajute și să ne binecuvinteze.

Festivitatea s-a desfășurat la un înalt nivel de trăire ortodoxă și românească.

După festivitate, a avut loc o masă comună la Institutul Teologic, prezidată de I. P. S. nostru Mitropolit Nicolae al Ardealului.

REDAȚIA

CENTENARUL MORȚII LUI EMANUIL GOJDU

Duminica din 22 februarie 1970 a fost dedicată, la Centrul nostru arhiepiscopal, comemorării marelui mecenat Emanuel Gojdu, cu ocazia centenarului morții sale.

Sfînta Liturghie a fost săvîrșită de un sobor de preoți în frunte cu P. C. prof. Isidor Todoran, rectorul Institutului Teologic de grad Universitar din Sibiu. Răspunsurile au fost date de corul Catedralei sub conducerea P. C. prof. Gheorghe Șoima.

La priceastă a predicat P. C. prof. stavrofor Ioan Vlad, paroh al Catedralei. Mînecînd de la psalmul 144, 8: „Îndurător și milostiv este Domnul, îndelung răbdător și mult milostiv”, a arătat că religia creștină se definește pe scurt ca legea dragostei și a milei. Acest fapt îl ilustrează și parabola fiului risipitor.

Dar să nu uităm că Tatăl ceresc nu este numai îndelung răbdător și mult milostiv, ci și drept. De aceea, să nu abuzăm de mila lui Dumnezeu, ci să luăm aminte la cele ale mîntuirii, pînă avem vreme.

În continuare, a îndrumat credincioșii să urmeze exemplul vieții și al faptelor lui Emanuil Gojdu, înălțîndu-și sufletele la preamărirea lui Dumnezeu prin fapte vrednice de fii buni ai Bisericii și cetățeni buni ai Patriei.

După Sfînta Liturghie, Î. P. S. Mitropolit *Nicolae* al Ardealului — înconjurat de un sobor de preoți — a săvîrșit un parastas pentru marele mecenat Emanuil Gojdu și soția sa. Răspunsurile au fost date de Corul studenților de la Institutul Teologic de grad Universitar, condus de P. C. profesor Gheorghe Șoima.

La sfîrșit Î. P. S. nostru Mitropolit *Nicolae* al Ardealului a spus în rezumat următoarele

„Pomenirea dreptilor din neam în neam“.

Așa spune cuvîntul Bisericii. Acesta este adevărul că aceia care în viața lor au săvîrșit numai binele, au trăit după voia lui Dumnezeu, nu mor ci trăiesc, nu numai în cer de-a dreapta Tatălui, ci și pe pămînt, în sufletul oamenilor, în memoria istorică a poporului din sînul căruia s-au ridicat.

Unul dintre aceștia este Emanuil Gojdu, de la a cărui moarte s-au împlinit, în 3 februarie 1970, o sută de ani, iar de la nașterea lui 168 de ani (21 februarie 1970).

Împlinirea unui veac de la moartea lui a fost cinstită de Patria noastră prin serbările de la Oradea, unde s-a născut, și-a făcut liceul și academia de drept. Cu acest prilej, pentru ca amintirea lui să se întipărească în sufletul generațiilor, liceul care s-a întemeiat prin donația lui, a primit numele de Liceul „Emanuil Gojdu“.

Mitropolia noastră este și ea prezentă la această comemorare, pentru că Emanuil Gojdu n-a fost numai fiul poporului nostru, ci și un fiu vrednic al Bisericii strămoșești.

Pe lîngă lupta pentru drepturile poporului român, pe lîngă ajutorarea fiilor acestui popor, Emanuil Gojdu a făcut un apel puternic la unitatea poporului român, căci știa că numai prin unitate poporul român își poate cuceri drepturile sale și se poate ridica la un nivel de viață mai înalt.

Toate acestea au dat roadele pe care istoria le înregistrează.

Emanuil Gojdu, care era un credincios practicant, a sprijinit bisericile, pe fiii preoților, care aveau o situație materială mai grea, ca și pe fiii țărănilor și ai intelectualilor săraci.

Binefacerile ce le-a revărsat asupra fiilor poporului român în timpul vieții lui, le-a prelungit printr-o fundație. Astfel, prin testament donează întreaga sa avere pe seama Bisericii Ortodoxe Române din Transilvania, în vederea înființării unei fundații sub numele său pentru prosperitatea Bisericii răsăritene ortodoxe și a națiunii române. Tot prin testament lasă ca această fundație să fie condusă de un comitet, format din mitropolitul de la Sibiu, episcopii de la Arad și Caransebeș, precum și din trei mireni (români ortodocși), bărbați mai de seamă, care împreună să hotărască cum să se împartă banii pentru tinerii români studioși și pentru alte scopuri naționale.

Între 1871—1918 Fundația Gojdu a repartizat 5559 de burse pentru elevii și studenții români, care primeau bursa de la începutul liceului pînă la terminarea facultății.

În felul acesta, și după moartea sa, dragostea de poporul român și de Biserica strămoșească a lui Emanuil Gojdu și-a prelungit lucrarea asupra fiilor poporului român.

Dintre aceștia s-au ridicat bărbați de seamă ca: O. Goga, V. Babeș, Dr. Petru Groza, o seamă de profesori universitari (I. Prodan, I. Lupaș, S. Dragomir etc.).

Iată cum dragostea de popor și de Biserică a rodit în suflute o lucrare de ridicare a poporului și a Bisericii, care are ecouri pînă în vremea noastră. Și azi parohia ortodoxă română din Budapesta își are sediul — cu toate documentele Fundației Gojdu — într-o casă a lui Emanuil Gojdu.

De aceea am socotit că și noi, aici la Sibiu, la Mitropolia Ardealului, sub ocrotirea căreia a crescut Emanuil Gojdu și sub călăuzirea căreia și-a desfășurat binefacerile fundația sa, se cuvine să ne plecăm genunchii în fața Altarului strămoșesc, în fața căruia s-a închinat și el, și să ne rugăm lui Dumnezeu ca pe robul său Emanuil și pe soția sa să-i așeze în ceata celor drepti, binemeritați și pentru popor și pentru Biserică, și să le dăruiască veșnică pomenire!“.

*

Între orele 13—14, comemorarea lui Emanuil Gojdu cu ocazia centenarului morții sale, s-a continuat printr-o reuniune festivă, care s-a desfășurat în aula Institutului Teologic de grad Universitar din Sibiu.

Au participat: Î. P. S. Mitropolit Nicolae al Ardealului, reprezentanți ai Centrului arhiepiscopesc, membrii Corpului didactic al Institutului în frunte cu P. C. rector Isidor Todoran, studenții și credincioși din oraș.

Despre viața, personalitatea și opera lui Emanuil Gojdu a vorbit dl. asistent universitar Dr. Mircea Păcurariu.

Expunerea a fost încadrată de două cîntece patriotice: „Trei culori“ și „Frumoasă ești, Patria mea!“, executate de corul studenților teologi sub conducerea P. C. prof. Gheorghe Șoima.

PARTICIPANT

ITINERAR PASTORAL

Dreptcredincioșii creștini din orașul Carei (județul Satu Mare) s-au făcut părtași și ei bucuriei de a-l avea pe P. S. Sa Episcopul Teoctist în mijlocul lor, primindu-l cu toată dragostea, în fapt de seară a zilei de sîmbătă, 10 ianuarie 1970, exprimată prin cuvîntul P. C. preot-paroh Pavel Pordea.

Biserica s-a dovedit neîncăpătoare pentru credincioșii care au primit hrană aleasă prin slujba vecerniei oficiată de Prea Sfinția Sa, asistat de un sobor de preoți și diaconi.

După ce părintele vicar a exprimat atașamentul credincioșilor din Carei față de Biserica Ortodoxă Română, P. S. Sa a prezentat în cuvinte alese și bine simțite învățătura Bisericii noastre despre Sf. Treime, simbol al atașamentului și căldurii sufletești pe care trebuie s-o aibă dreptcredincioșii unii față de alții și toți față de maica noastră sufletească, Biserica Ortodoxă Română, apreciată și îndrăgită nu numai de către fiii ei, ci și de către mulți de alte credințe religioase. I-a mai îndemnat pe credincioși să zibă deplină încredere că sînt conduși pe drumul mîntuirii de ierarhia Bisericii, în frunte cu Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian.

Cuvîntul de mulțumire, adresat de P. C. protopop Andron Mircea, a prilejuit mulțimii credincioșilor ocazia de a-și manifesta dragostea față de P. S. Sa și față de conducătorii Patriei, cît și față de Departamentul Cultelor.

Pentru credincioșii din orașul Satu Mare, ziua de Duminică, 11 ianuarie 1970, va rămîne neștearsă în amintirea lor prin adevărata sărbătoare care a însemnat pentru ei vizita P. S. Sale.

La primirea în catedrala I-a, P. C. prot. Ioan Tolescu a dat glas bucuriei acestor credincioși de a-l asculta și a se împărtăși de binecuvîntarea P. S. Sale, pentru a cunoaște datoriile pe care le au în scopul de a-și putea manifesta atașamentul lor față de Biserică.

Sf. Liturghie, slujită cu căldură și solemnitate de Prea Sfinția Sa, asistat de însoțitorii P. S. Sale și de preoții slujitori la sf. biserici din acest oraș, a adus bucurie deosebită. Corul catedralei a contribuit la crearea atmosferei de adevărată religiozitate care se întipărea pe fețele tuturor.

Bucuria a sporit cînd Prea Sfinția Sa a tălmăcit cu putere de convingere învățătura despre Botezul Domnului și arătarea Sf. Treimi, icoană a unității tuturor dreptcredincioșilor creștini în cadrul Bisericii, care este adevărata noastră maică duhovnicească.

Mulțimea credincioșilor și-a manifestat atașamentul față de P. S. Sa și cu prilejul împărțirii anaforei, așteptîndu-l pentru a le împărtăși binecuvîntarea arhierescă, exprimîndu-și dorința de a-i mai face părtași de astfel de bucurii duhovnicești.

Aceeași atmosferă de adîncă evlavie a însuflețit credincioșii din parohiile din oraș, care s-au învrednicit a lua parte la slujba solemnă a vecerniei la catedrala a II-a, dînd răspunsurile corul catedralei, instruit de preotul paroh Ioan Stiru, care a executat un frumos concert religios.

Bucuria credincioșilor a fost exprimată de preotul Ioan Stiru, care a mărturisit hotărîrea credincioșilor de a urma îndrumărilor și povețelor pe care le va da P. S. Sa; pornite din inima caldă a P. S. Sale vor pătrunde în inimile tuturor și va forma pentru toți o hrană aleasă.

Prea Sfințitul Episcop Teoctist și-a exprimat bucuria pentru felul cum dreptcredincioșii din Satu Mare l-au primit și ascultat pe P. S. Sa, încredințat de Sf. Sinod cu conducerea temporară a acestei Eparhii, cu credincioși atît de buni.

P. S. Sa a stăruit asupra păstrării adevăratei credințe și slujirea mărețelor țeluri ale poporului nostru. Biserica Ortodoxă Ecumenică, din care face parte și Biserica noastră, are meritul de a fi posesoarea adevăratei credințe a Bisericii primelor veacuri creștine, cînd Biserica era una, ceea ce recunosc numeroși teologi și clerici ai altor Biserici creștine, ceea ce trebuie să ne producă o deosebită bucurie și atașament sporit față de Biserica noastră și ierarhii ei, în frunte cu Întîistătorul ei, Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian, atît de apreciat și respectat în toată lumea creștină.

PARTICIPANT

URMAREA LUI HRISTOS CA IMITARE A LUI

Încă acum doi ani, cunoscuta revistă bisericească evanghelică luterană „Die Zeichen der Zeit”, care apare lunar în Berlin (R. D. Germană), a publicat un studiu al Arhipăstorului nostru, Înalt Prea Sfințitul Mitropolit Nicolae al Ardealului, intitulat „Die Grundzüge der orthodoxen Ethik” — Caracteres fundamentale ale Moralei ortodoxe (nr. 9/1968, p. 324—331; vezi și revista noastră, nr. 4—6/1969, p. 432), însoțită de o notă redacțională explicativă (id. p. 360).

Recent, aceeași revistă (în nr. 2/1970, p. 51—56) publică un alt studiu al I. P. S. Sa'e, — sub titlul „Nachfolge als Nachahmung Christi” (Urmarea ca imitare a lui Hristos).

În nota redacțională explicativă care însoțește referatul respectiv, se face o îndoită mențiune. Întîia, privește studiul propriu-zis, care — spune redacția — tratează „o problemă centrală a Ortodoxiei și dă cititorilor noștri o bună privire de ansamblu asupra gândirii și argumentării ortodoxe”. În al doilea rînd, redacția încreștează la răboj faptul că Înalt Prea Sfințitul nostru Mitropolit Nicolae al Ardealului — împreună cu alți trei teologi — a primit titlul de doctor honoris causa al Institutului Teologic Protestant Unic de grad Universitar din Cluj, în noiembrie 1969, cu prilejul celei de-a 20-a aniversări a existenței acestui așezămînt bisericesc.

Studiul respectiv pleacă de la o constatare: Deoarece în Iisus Hristos am devenit fii ai lui Dumnezeu după har, sîntem îndatorați să ducem o viață vrednică de înfierea noastră de către Dumnezeu. Se pune acum întrebarea: Cum putem afla care este conduita corectă a unui fiu al lui Dumnezeu? Cel mai simplu răspuns la această întrebare sună așa: Luînd aminte la viața în trup a lui Iisus Hristos și orientîndu-ne viața după acest model, căci „în viața morală a credincioșilor, Hristos apare fără îndoială ca modelul suprem după care ei își pot orienta gîndurile, simțămîntele și faptele” (p. 55).

Remarcabilă este, între altele, această precizare: „În viața morala a credincioșilor este o unitate, deoarece ea oglindește în toate ale ei chipul moral al lui Hristos. Duhul care modelează este unul și același pentru toți, dar există o bogată varietate de personalități morale, deoarece imitarea lui Hristos nu este una pur exterioară, formală, ci una lăuntrică, spirituală. În procesul de imitare exterioară, modelul este ca o mască neschimbată, care ascunde (acoperă) trăsăturile personale ale imitatorului. Din contră, adevărata imitare este cea spirituală. Procesul devenirii asemenea cu Hristos, în imitare spirituală este un proces viu, personal și creator: Mă asimilez Duhului lui Hristos în mod personal și mă manifestez după specificul propriu și potrivit împrejurărilor de viață (în care trăiesc). De aceea imitarea lui Hristos nu crează niște păpuși lipsite de viață, ci personalități morale, care reoglinesc iubirea, sfințenia și smerenia lui Hristos într-un chip care le este propriu. Imitarea lui Hristos nu nimicește personalitatea creștinului, ci îi dă posibilitatea de-a se dezvolta și de-a se desăvîrși în Duhul lui Hristos” (p. 55).

Studiul respectiv sfîrșește astfel: „Neajunsa perfecțiune a lui Hristos este sursa unei neîncetate alergări la un anumit țel: Ea înlătură modalitatea unei automulțumiri cu un

anumit nivel de viață, care ar însemna o stagnare și chiar un regres, în viața duhovnicească. Ea menține pururea trează voința și lupta pentru autodepășire, spre a ne adînci din ce în ce mai mult în imensitatea desăvîșirii dumnezeiești“ (p. 56).

ALȚII DESPRE ȚARA ȘI BISERICA NOASTRĂ

Precum se știe (vezi revista aceasta, nr. 4—6/1969, p. 424—431), la invitația Prea Sfințitului Părinte Patriarh *Justinian*, o delegație teologică-bisericească din Republica Democrată Germană a vizitat — între 15—23 mai 1969 — Biserica Ortodoxă Română, spre a cunoaște viața Bisericii noastre și a adînci contactele ecumeniste de pînă atunci.

În Ardeal, delegația a vizitat Clujul și Sibiu, membrii ei fiind — consecutiv — oaspeții Prea Sfințitului Episcop Teofil al Clujului și al Înalt Prea Sfințitului nostru Mitropolit Dr. Nicolae Mladin al Ardealului.

Unul din membrii delegației, rectorul dr. Walter Saft, a publicat în „Glaube und Heimat“ (nr. 29 din 20 VII 1969), revista Bisericii ev.-lut. din Turingia, pe care o conduce cu unanim recunoscută vrednicie Eminența Sa Episcopul dr. Moritz Mitzenheim, două pagini format mare, de ziar, despre această vizită, intercalînd în reportajul său nouă clișee (mînăstiri și biserici ortodoxe și evanghelice-luterane, instantanee înfățișînd vizite la ierarhi, credincioși participînd la servicii de cult, etc.).

Reportajul subliniază ospitalitatea de care au avut parte membrii delegației, întocmirea rațională a programului și executarea lui punctuală, varietatea impresiilor și bogăția constatărilor făcute pe traseu cu privire la oameni, așezăminte bisericești și cu privire la propășirea evidentă de care are parte țara noastră în era socialistă.

Itinerarul vizitei i-a condus pe oaspeți de la București la Iași, Mînăstirea Neamțu, Suceava, Vatra Dornei, Cluj, Sibiu, Brașov, Sinaia și înapoi, în Capitală.

Mînăstirile noastre — aceste „oaze ale liniștei“ și reculegerii (cum le numește reportajul) — i-au impresionat în chip deosebit pe oaspeți. Restaurate pe cheltuiala Statului, mînăstirile ortodoxe române „nu sînt numai martori ai unui mare trecut și irezistibile puncte de atracție pentru turiști, ci și centre vitale ale evlaviei ortodoxe de astăzi“.

În ceea ce privește dezvoltarea vertiginoasă de care are parte țara noastră astăzi, reportajul notează că „peste tot se poate vedea cum s-a transformat România într-o țară industrială modernă dintr-o țară agrară slab dezvoltată“.

La Cluj — unde au fost copleșiți de primirea prietenească pe care le-a hărăzit-o P. S. Episcop Teofil — membrii delegației au făcut o experiență neobișnuită: în aceeași zi au participat la 5 servicii de cult (ortodox, luteran, romano-catolic, reformat și unitarian). Ei și-au dat seama încă o dată — cu neprecupețită bucurie a inimii — că același Domn, Iisus Hristos, unifică deosebirile confesionale și apropie pe cei ce-l mărturisesc potrivit specificului lor doctrinar.

La Cluj, ca și la Sibiu — și ca peste tot pe unde au umblat — oaspeții s-au îndreptat că, la noi, ecumenismul faptei, practic, este o realitate. În România — s-a constatat pe teren și s-a subliniat în convorbirile avute (cum a fost cea dintre oaspeți și profesorii Institutului Teologic Universitar ortodox din Sibiu) — ecumenismul episcopilor este întregit de un ecumenism al comunităților (parohiilor). Ecumenismul de sus, practicat de ocîrmuitorii bisericești, se prelungește într-un ecumenism popular, deobște. Colaborînd cu atîtea biserici (cîte există în România), Bisericii Ortodoxe Române nu-i este greu să intre în contact cu biserici din alte țări, — spune reportajul.

Oaspeții au fost impresionați, între alte, de faptul că la Sibiu profesorii de teologie ortodocși și ev.-luterani se găsesc mereu împreună, în strînsă colaborare teologică și în legături

de prietenie, iar studenții teologi ortodocși și ev.-lut. prezintă programe comune la diferite festivități bisericești și întrețin raporturi frățești.

Față de ierarhii ortodocși români oaspeții manifestă aleasă considerație: evlavia, cultura, pregătirea, priceperea lor în treburile de conducere bisericească sînt întregite de-o atitudine frățească, mărinimoasă față de cei ce ne vizitează țara și Biserica.

Între alte, reportajul reține cordialitatea și familiaritatea cu care Arhipăstorul nostru, I. P. S. Mitropolit Nicolae al Ardealului, i-a primit la reședința sa. I. P. S. Sa, „care vorbește la fel de bine nemțește ca și franțuzește, a fost un amfitrion mărinimos. Semnificativ pentru extraordinar de cordială și frățească atmosferă” întâlnită în reședința sa, „este un cuvînt al său: „Protocolul creează distanțele; de aceea — fără protocol“!

Drepturile și libertățile de care se bucură cultele religioase în Republica Socialistă România sînt relevate și apreciate de oazeți ca optime. Ele sînt înscrise în Constituția țării și stabilite detaliat în Legea pentru regimul general al cultelor.

În ce privește Biserica Ortodoxă Română, acesteia — spune reportajul — i-a fost ușor să adopte dintru început o atitudine pozitivă față de Statul socialist, să aibă raporturi bune cu el, deoarece din trecutul ei istoric rezultă că această biserică a stat totdeauna alături de popor. E ceea ce dovedește, între altele, rezistența eroică față de planurile habsburgice de catolicizare a românilor din Transilvania. Vizita la Alba-Iulia a dat prilej oaspeților să evoce împrejurările nefirești în care — la 1698—1700 — o parte a clerului și credincioșilor ortodocși români din Transilvania au fost trecuți prin intrigi, silnicii și amăgiri sub obediența Vaticanului. Preoții și credincioșii trecuți la uniație au rămas însă ortodocși din punct de vedere dogmatic și ritual (cultic). De aceea, voința de-a se întoarce la sînul Bisericii străbune (Heimatkirche) era mereu vie în sufletele lor. După primul război mondial, cînd Transilvania a fost realipită la România, ei au început lupta pentru revenirea la sînul Bisericii-mame. Monarhia — care era legată mai ales prin Concordatul cu Vaticanul de interesele romano-catolice — a zădărnicit însă această revenire. Abia în anul 1948 — cînd Statul român a denunțat Concordatul cu Vaticanul și a asigurat deplina libertate religioasă și egala îndreptățire a cultelor — au putut să-și proclame românii uniți revenirea la Biserica Ortodoxă Română.

Oaspeții își exprimă convingerea — și satisfacția — că Biserica Ortodoxă Română este un partener de nădejde în lupta pentru apărarea păcii, prin plenitudinea vieții ei religioase, prin alipirea ei de popor, prin atitudinea ei față de năzuințele și problemele vieții contemporane.

*

În cele două pagini ale reportajului este intercalat — sub titlul „Verbundenheit im Glauben” (Solidaritate în credință) — o scurtă relatare privitoare la funeraliile Episcopului Dr. Friedrich Müller și, în continuare, la alegerea noului episcop ev.-lut. C.A. în persoana Eminenței Sale Albert Klein. Ambele evenimente bisericești au demonstrat încă o dată apropierea dintre ortodocși și luteranii din România, atmosfera de frățietate interconfesională din țara noastră.

IN SPIRIT DE FRĂȚIETATE CREȘTINEASCĂ

„Licht der Heimat”, revistă lunară bisericească evanghelică-luterană din R. F. a Germaniei (care are ca redactor pe prof. dr. Hans Philippi), reproduce integral — în nr. 185 din martie 1969 — cuvîntarea pe care Înalt Prea Sfîntul nostru Mitropolit Nicolae a rostit-o (ca delegat al Sfîntului Sinod și ca mitropolit al Ardealului) la funeraliile Episcopului Dr. Friedrich Müller († 1 febr. 1969).

Aceeași revistă (nr. 189 din iulie 1969) publică, de asemenea integral, cuvîntarea pe care Arhipăstorul nostru — în calitatea arătată mai sus — a rostit-o la instalarea noului episcop al Bisericii Evanghelice-Luterane C. A. din Republica Socialistă România, Eminentă Sa Albert Klein, care a avut loc în 15 iunie 1969.

Cuvîntările acestea — ca și cele publicate o dată cu ele — fac parte, potrivit aprecierilor redacției, dintre documentele importante care oglindesc dezvoltarea istorică și situația actuală a Bisericii Ev.-Lut. C.A. din România, legăturile ei ecumeniste cu celelalte culte religioase.

OCUPARE DE CATEDRĂ

Prin pensionarea — la cerere — a P. C. profesor Dr. Dumitru Belu (vezi revista aceasta, nr. 9—10/1968, p. 758—759), a devenit vacantă catedra de Omiletică și Catehetică (cu noțiuni de Pedagogie) de la Institutul Teologic de grad Universitar din Sibiu.

Cu îndeplinirea formelor prevăzute de Regulamentul Învățămîntului Teologic, catedra respectivă a fost ocupată prin numirea ca titular al ei a P. C. Protopop stavrofor *Dumitru Călugăr*, doctor în teologie.

P. C. Sa este bine cunoscut și îndeobște apreciat ca slujitor bisericesc exemplar, preot de reală vocație duhovnicească, teolog consacrat și om de convingeri înaintate.

Născut la 8 decembrie 1907 în comuna Saschiz (județul Mureș) din familie țărănească, a absolvit Școala normală „A. Șaguna” din Sibiu ca șef de promoție (1927) și apoi liceul, luîndu-și diploma de bacalaureat (1939).

Licențiat (cu „distingție”) al Academiei teologice „Andreiane” din Sibiu (1944), absolvent al Seminarului pedagogic de pe lângă Universitatea din Cluj, magistrul în teologie.

Evantaiul slujirilor pe care le-a îndeplinit cu rîvnă și destoinicie urcă de la școala primară, școala de cîntăreți bisericești și școala normală (pedagogică) — pînă la nivel universitar.

În învățămîntul superior a fost numit (în 1943) cu rang de conferențiar universitar (de Omiletică și Catehetică).

Răspunzînd unei solicitări dictate de interese superioare bisericești, în 1955 a acceptat să preia postul de secretar eparhial (și consilier) al Arhiepiscopiei Sibiului. A continuat și în această importantă funcțiune administrativ-bisericească să-și cultive și dezvolte preocupările teologice de specialitate, scriind și publicînd articole și studii în diverse reviste centrale-patriarhale și eparhiale-mitropolitane.

Lucrările teologice pe care le-a ținut — de la manualul catehetului ortodox („Hristos în școală”, 2 volume în două ediții, începînd din 1934) și pînă la teza de magistrul (doctor) în teologie („Caracterul religios-moral creștin”. Sibiu, 1955, p. XVI+292) — l-au consacrat demult și definitiv ca expert neîntrecut în probleme de teorie și metodică a predării doctrinei ortodoxe la amvon (Omiletică) și la catedră (Catehetică, cu noțiuni de Pedagogie).

Calm și cumpănit în toate ale sale, rîvna cu care-și face datoria — oricînd și oriunde — nu este egalată decît de priceperea și temeinicia ce le învestește în toate ostenele sale generoase. Mai presus de toate, Dumnezeu l-a înzestrat cu harisma dreptei povățuiri a oricui are trebuință de îndrumare sănătoasă. Dascăl și duhovnic „din creștet pînă-n tălpi”, mlădios dar nu maleabil, cu tact și înțelepciune se știe face „tuturor toate” (I Cor. 9, 22), pentru ca pașii celor pe care-i are în grijă părintească să nu se abată din căile păcii și frățietății. Exprimă totdeauna esențialul cu mijloacele cele mai simple.

Numirea sa la catedră este o revenire „întru ale sale”...

... Merită și plină de făgăduințe.

IN MEMORIAM JOSEF L. HROMADKA

La 8 iunie 1969 creștinii de pe variate meleaguri ale planetei noastre l-au sărbătorit pe venerabilul ecumenist creștin și luptător pentru pacea lumii, octogenarul prof. Josef L. Hromadka de la Praga. Bucuria acestei aniversări a fost profundă și sinceră și nădejdea că va mai putea să-și continue străduințele-i neobosite părea asigurată. Anticolele comemorative au abundat din plin, precum se constată din revistele care l-au aniversat, din mediul cehoslovac, francez, german, italian, american, sîrbesc, britanic, african, asiatic, și firește, și românesc. (Ortodoxia 3, 1969 p. 475).

Dar nu au trecut nici 6 luni, și la 26 decembrie 1969, profesorul Hromadka era chemat de Mîntuitorul Hristos, pe care l-a slujit cu deplină însulețire paulină, la viața cea veșnică. Prohodirea a avut loc apoi la 4 ianuarie 1970, la Praga, participînd la ea reprezentanți ai marilor organisme creștine, precum secretarul general al Consiliului ecumenist al bisericilor Eug. Blake, reprezentanții Asamblor mondiale creștine confesionale, reprezentanții Conferinței creștine pentru pace și ai Bisericii romano-catolice, ai evanghelicilor din America, din Polonia, din India și din alte centre creștine.

Cel care s-a străduit fără de vreme, care a căutat să păstreze credința și pacea (2 Tim. 4, 7), s-a născut la 8 iunie 1889 la Hodslavice, la granița Moraviei spre Slovacia, o regiune cu vie moștenire valahă carpatică, slavizată apoi, din care a răsărit și „părintele patriei”, marele istoric al renașterii cehoslovace František Palacký. Terminîndu-și studiile școlare la Valašské Meziříčí, în Moravia, o altă localitate cu tradiții valahe, cum el însuși o afirma cu mîndrie, și-a continuat studiile la Facultățile de teologie evanghelică de la Viena, Basilea, Heidelberg și Aberdeen-Scoția, absolvind și teologia, la Praga, în 1920. În această vreme a fost impresionat de dirigența lui Ioan Hus pentru adevăr, de atitudinea protestatară a lui Martin Luther, de modul pedagogic realist a lui Ioan Amos Comenius, de raționalismul modern al unui Kirkegaard, Ritschl, Harnack, Buber, Duhm, Cairns, Troeltsch, Tillich, Barth, Ragaz, Schweitzer, Bultmann, și Kagawa, dar și de ortodoxul Berdiaev. El însă privea Sf. Evanghelie ca o carte deschisă de Dumnezeu prin Iisus Hristos către credincioși, spre a I se cunoaște voia, și stăruia pentru aplicarea ei dinamică; în acest sens el cerea o teologie limpede și precisă și refuza liberalismul religios. Pentru creștinii evangheliци cehi a susținut în 1919 organizarea Bisericii evanghelice presbiteriene a Fraților Cehi.

La Praga i s-a oferit catedra de teologie sistematică, la noua Facultate evanghelică „Ioan Hus”, el dovedind un zel personal deosebit, un avînt creștin neegalat și de dialectician fin. El stătea pe punctul de vedere că: un credincios care nu-și cunoaște îndeajuns de bine gradul păcătoșeniei proprii și al înstrăinării sale de Dumnezeu, nu poate să înțeleagă cutremurătoarea și îmbucurătoarea apropiere de Mîntuitorul Hristos, care neconștient se oferă creștinilor prin Evanghelia și Euharistia Sa.

De fapt, Hristologia prof. Hromadka mergea mîna în mîna cu soteriologia creștină, subliniind că nu contează atît poziția personală a creștinului față de Evanghelie, cît gradul de cunoaștere și de însușire a adevărului revelat, precum și de sinceritatea și devotamentul real personal față de Hristos. De aceea Hromadka îndeamnă pe creștin să stăruie pentru opera de adevărată umanitate, de ajutorare a omului, de solidaritate cu el și cu nevoile lui, de înțelegere a necazurilor lui și de îndrumarea lui pe calea mîntuirii. Golgota a avut loc o singură dată pentru totdeauna, prin suferința Mîntuitorului, ca omul să nu mai sufere. De aceea a ajuta pe semen însemna pentru Hromadka adesea chiar a lupta împotriva lui și a pornirilor lui, atunci cînd el aluneca din proprie inițiativă; aceasta însemna a duce lupta în sensul Apostolului Pavel, chiar cu riscul de a fi lovit și criticat.

Întrebarea arzîndă pentru Hromadka era: ce trebuie făcut pentru omul modern și cum trebuie reinterpretată Evanghelia, ca îndrumările ei cele veșnice să fie înțelese în contemporaneitate? El răspundea astfel: trebuie urmat lui Hristos din toată inima, în mod deschis și fără prejudecăți subiective, pentru că și Evanghelia Domnului se află în drum spre credincioși.

Ca fiu devotat al poporului și al patriei cehoslovace, prof. J. Hromadka și-a manifestat credința în izbăvirea din ghearele „protectoratului hitlerist” dintre 1939—1945, stăruind în exilul său din America, pe la universități, pentru teologia adevăratei umanități și carități mondiale, căci toate neamurile pămîntului sînt însetate de un cuvînt bun și de dragoste, care izvorăște pentru creștinii din Sf. Evanghelie. Aceasta i-a fost ținuta la conferința Consiliului ecumenist al bisericilor de la Geneva, întrunită în 1948 la Amsterdam, fiind membru vechi al acestei mișcări. Și atitudinea sa a păstrat-o în continuare cu aceeași încredere. Pentru străduința sa continuă pentru pacea lumii, prof. Hromadka a fost distins în 1958 cu premiul internațional „Lenin” pentru pace.

Apoi cu deosebit avînt prof. Hromadka s-a încadrat în conducerea Conferinței creștine pentru pace, activînd în cadrul ei ca președinte, îndrumător, însuflețitor și ostenitor neobosit pentru binele comun al omenirii.

Gîndurile și îndemnul sale le-a așternut pe hîrtie și le-a exprimat în marile sale lucrări, din care cităm: Teologia și Biserica, Praga 1938 și 1949; Ieri și azi, Praga 1955; Biserica și teologia, Praga 1956; Teologia între ieri și mâine, Filadelfia 1957; Evanghelia în drum spre om, Praga 1958 și 1961; De la Reformație spre actualitate, Lipsca 1959; Salt peste zid, Praga 1961; Evanghelia pentru toți, ed. II, Berlin 1960; Teze despre filozofia istoriei în concepția creștină, Praga 1963; Adevărul și viața, Praga 1969. Despre concepțiile sale teologice și umanitare a scris în lucrarea autobiografică: Pentru ce trăiesc, Praga 1968.

Spre deosebire de alți teologi, prof. J. Hromadka a acordat de la început o atenție deosebită Bisericii ortodoxe și învățaturii ei, întreținînd și legături vii și prietenești cu numeroși reprezentanți ai ei. Aprecieri însuflețite abundau în scrisul și cuvîntările sale, căci recunoștea că: Ortodoxia este venerabilă, pentru că înseamnă o adevărată trăire în cadrul oricărei mișcări interconfesionale și ecumeniste, pentru că ea contribuie din plin și esențial la cunoașterea adevăratei culturalități creștine europene. Prof. Hromadka era impresionat în mod deosebit de trăirea ortodoxă prin cult, rugăciune, tradiție și fapă creștină spontană, precum și de activitatea ei discretă, fără manifestări zgomotoase și de propagandă.

A vizitat patria noastră română în anii 1963 și 1967, cu ocazia întrunirilor Conferinței creștine pentru pace pe pămîntul țării noastre, și convingîndu-se practic despre înalta ținută ortodoxă trăită în cadrul Patriarhiei Române. De Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian a rămas adînc încîntat, ca de un adevărat ucenic al Mîntuitorului și ca un real ostenitor de tip paulin.

Profesorul Josef L. Hromadka a dovedit prin întreaga sa activitate și credință că împlinește cele trei condiții ale unui ucenic și teolog al Mîntuitorului, vestind Evanghelia — kerygma, străduind pentru o teologie a înțelegerii — koinonia, și luptînd pentru pacea lumii — diakonia.

Închei aceste rînduri omagiale, ca vechi prieten și colaborator al adormitului în Domnul, cu cuvintele Mîntuitorului de la Pilda năvodului: Hromadka a fost cănturarul, care, „cu învățătură despie împărăția darurilor este asemenea unui om gospodar, care scoate din vistieria sa lucruri noi și lucruri vechi” (Matei 13, 52). Într-adevăr, prof. Hromadka era acela care „cu cuvintele a ținut în sus pe cei ce erau să cadă, și a întărit genunchii care se clătinau!” și dădea învățătură multora și întărea multe mîini slăbite” (Iov 4, 3—4).

DESPRE BISERICA ORTODOXĂ ROMÂNĂ

Cunoscută în cadrul activității ecumeniste și al celei pentru pace, Patriarhia română devine tot mai mult obiect al atenției atît ecumeniste, precum și interortodoxe.

În revista Mitropoliei ortodoxe din Cehoslovacia: Hlas Pravoslavi, nr. 9 pe 1969, p. 211, este menționată apariția Bibliei românești, care este „o ediție excelentă și într-un număr apreciabil de exemplare”.

Revista Patriarhiei sîrbe: Glasnik, nr. 8 pe 1969, oferă cititorilor un articol semnat de pînă. Iv. Petrovici, pe pag. 207—209 fermat mare, intitulat: Biserica românească astăzi, în care indică amănunte cu privire la credincioși, la administrație, la biserică și mînăstiri, la școli și publicații și la problemele de actualitate, în preocuparea Sfîntului Sinod și a teologilor români. Apoi în numărul 12 pe 1969 este subliniată importanța studiului prof. I. Rămureanu, cu privire la: Al doilea sinod ecumenic (p. 350).

Revista Patriarhiei din Moscova nr. 9, pe 1969, recenzează rev. Ortodoxia nr. 1—2 pe 1969, p. 92 s; și în nr. 12 pe 1969, p. 43, informează despre întrunirea ecumenistă de la București, Sibiu și Cluj, de confesiune ortodoxă, luterană, reformată și unitariană spre a discuta împreună probleme de interes ecumenist.

Exarhatul Patriarhiei ruse de la Berlin (R.D.G.), publică în Golos Pravoslavia nr. 10, pe 1969, p. 39, fotografia delegaților Patriarhiei române la ședința interreligioasă de la Zagorsk, în care sînt I. P. S. Mitropolit Nicolae al Ardealului și P. S. Episcop Antim, vicar patriarhal.

Revista protestantă franceză: Le Christianisme au XX-e siècle, nr. 3, Paris, din ianuarie 1970, p. 15 menționează impresiile excelente culese în Patriarhia Română de Marcel Prader-

and, secretarul general al Alianței mondiale reformat, precum și impresiile deosebite asupra regimului cultelor din România..

Periodicul francez: *Reforme*, nr. 1294, din 3 ianuarie 1970, menționează la p. 11 despre deosebitele impresii, pe care le-a cules în deosebi în Mitropolia Ardealului, Marcel Pradervand, atât cu privire la personalitatea distinsă a I. P. S. Mitropolitului Nicolae, precum și cu privire la sf. Liturghie din Catedrala mitropolitană, care l-a impresionat profund; a rămas asemenea mișcat de cuvintele I. P. S. Mitropolit cu privire la concepția senină despre ecumenism și colaborarea între biserici, precum și despre înalta conștiință a bisericilor din România față de Patrie.

DIN VIAȚA PATRIARHIEI SÎRBE

O bucurie deosebită au trăit-o credincioșii ortodocși sîrbi prin vizita Sanctității Sale Patriarhul Nicolae VI al Alexandriei în Patriarhia sîrbă, în luna mai 1969. Întîlnirea cu Prea Fericitul Patriarh Gherman al Bisericii Ortodoxe sîrbești a fost cît se poate de frățească și a contribuit la întărirea relațiilor interortodoxe (*Glasnik*, nr. 5, 1969).

O altă înălțare sufletească au trăit-o credincioșii cu ocazia aniversării a 1100 ani de la „învierea întru Hristos” a Sf. Constantin-Chiril, fratele Sf. Metodie, Apostolii Slavilor (nr. 6, 1969).

Pentru credincioși apoi, Sf. Sinod a rînduit inaugurarea praznicului special al „Sfinților mucenici sîrbi”, care se înscrie în sinaxarul Sfinților naționali „srbliak”, pe ziua de 28 iunie (nr. 7, 1969).

De importanță ecumenistă a fost apoi vizita Prea Fericitului Patriarh Gherman la sediul Consiliului ecumenist al bisericilor de la Geneva, în iulie 1969, în al cărui prezidiu se află Prea Fericitul, începînd cu ședința ecumenistă de la Uppsala, din 1968 (nr. 8).

A urmat vizita Prea Fericitului Patriarh Gherman în Anglia, la Eminența Sa Arhiepiscopul M. Ramsey de Canterbury, în august 1969, cu care prilej s-au întărit și relațiile anglo-ortodoxe (nr. 9).

În fine Biserica Ortodoxă Sîrbă a aniversat la 14 septembrie împlinirea a 750 de ani de la proclamarea autocefaliei ei, în 1219, prin strădania Sf. Sava Nemanja și încuviințarea Patriarhiei Ecumenice, pe atunci la Niceea (nr. 10, pe 1969).

INTERESUL PENTRU DIMITRIE CANTEMIR

Recent, profesorul de literatură română de la Universitatea din Iași, Dr. I. D. Lăudat, a publicat articolul: *Dimitrie Cantemir în contemporaneitate*, în revista: *Alma Mater* II-3, Iași 1969, p. 12 s., în care subliniază apariția publicațiilor noi românești, dedicate marelui umanist Dimitrie Cantemir. Cu acest prilej autorul a pus față în față cele două poziții cu privire la persoana germană care a contribuit efectiv la numirea lui Dimitrie Cantemir membru al Academiei de la Berlin, în 1714. Dacă prof. D. Bădărau opinează pentru Carol Schott, prof. M. Șesan se străduiește să o descopere în persoana filozofului Leibniz, la mijlocirea baronului Heinrich von Huysen, prieten cu Leibniz și în serviciul țarului rus Petru cel Mare, prietenul lui D. Cantemir.

Interesat de această problemă, academicianul Ed. Winter de la Berlin-R.D.G., a mijlocit publicarea cercetărilor prof. M. Șesan în revista de specialitate: *Studia Leibnizia*, nr. II-2, Hanovra 1970, p. 135 ss, sub titlul: *Leibniz și Cantemir*.

Această lucrare oferă noutăți și pentru autorii prof. K. Müller și G. Krönert, ai voluminoasei: *Cronici a lui C. W. Leibniz: Leben und Werk*, publicată la Frankfurt pe Main, în 1969, pp. 330.

ÎN PROBLEMELE PACII

În prezent nu este om intelectual pe suprafața pămîntului, indiferent de ocupația lui, de la cea manuală pînă la supraintelectuală, care să nu fie preocupat de asigurarea păcii în lume, pentru ca fiecare să poată munci și cerceta cu spor în ogorul activității sale.

Astfel, în luna octombrie 1969, a avut loc la Rostock, în R.D.G., ședința internațională a 3-a pentru teologie practică. Numeroșii participanți din variate confesiuni creștine și din multe țări au constatat că nu poate fi înțeleasă o teologie practică, fără a avea ca obiect evident ecumenist stăruința comună și individuală spre binele omenesc, atât din punct de vedere religios, cît și social-creștin. Cu acest prilej au putut lua cunoștință de rolul deplin împăciuitoare al liturghiei ortodoxe, atât din partea lui Dumnezeu, cît și între credincioși.

În continuare americanul Harvey Cox a precizat în articolul: Teologia politică, publicat în Krestanska Revue nr. 9—10 pe 1969, că misiunea Bisericii înseamnă și vestirea Evangheliei păcii către lume; De aceasta este cu atîta mai mult nevoie, pentru că există cercuri apusene chiar zise creștine, care cred în necesitatea armelor de ucidere și a războiului, continuînd cu oprirea celor considerați inferiori ca rasă, deși și între aceștia există milioane de creștini, chemați la aceeași mîntuire, ca și acei albi „superiori“.

De aceea și publicația reformată franceză: Echos de la fraternité, publicată la Nantes, stăruie în numerele pe februarie și martie 1970, pentru educarea spre pace încă din familie.

Pe aceeași linie merge și Conferința creștină pentru pace, la ședința Secretariatului și a Comitetului executiv de la Praga, din 27—28 februarie 1970, subliniind necesitatea ca să se treacă pe plan politic de la cuvîntări pacifiste la acțiuni concrete și fapte ale păcii.

În acest sens cunoscutul activist pentru pace, Theodore Pontzen de la Vincennes-Franța, oraș înfrățit cu Sibiu, susține cu hotărîre ca fiecare om să devină un „inginer al păcii“, adică un constructor concret, așa precum un adevărat inginer construiește realități; așa și ostentorii pe drumul păcii să realizeze pacea prin fapte efective, constructive, începînd cu fundamente și apoi zidind construcția păcii tot mai falnică și mai consolidată. Este tema sa preferată din publicația: Inter-Paix, nr. 3, pe 1970.

Este necesară înțelegerea între creștini, pentru ca să dispară dintre ei conflictele confessionale, și astfel se poate pune și piatra viitoare ecumenicități creștine, legată de colaborare, și nu de intoleranță confesională, de discriminări și de prozelitism păgubitor.

Prof. M. ȘESAN

Biblioteca Mitropolitană Sibiu

TIPOGRAFIA EPARHIALĂ

S I B I U
